Das

Philosophische System Platon's

in seiner Beziehung

zum

christlichen Dogma

von

Dr. Dietrich Becker,
Direktor des bischöflichen Convicts in Speyer.

Motto:
Οὐχ ὅτι ἀλλότριά ἐστι τὰ Πλάτωνος διδάγματα τοῦ χριστοῦ ἀλλ' ὅτι οὐκ ἔστι πάντη ὅμοια, ὥσπερ οὐδὲ τὰ τῶν ἄλλων.
Justin d. Mart. Apol. II. cap. 13.

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1862.

Seiner Gnaden

dem

Hochwürdigsten Herrn

Nikolaus von Weis,

Bischofe zu Speyer,

Dr. der Theologie, Commenthur des Civil=Verdienst=Ordens der Bayerischen Krone, Commenthur des Königlich Bayerischen Verdienst=Ordens vom heil. Michael, Ritter des Königlich Preußischen rothen Adler=Ordens 2. Classe,

widmet diese Schrift

aus dankbarer Liebe und unbegränzter Verehrung

der Verfasser.

Vorrede.

Der Verfasser eines philosophischen Werkes lädt immer eine sehr große Verantwortung auf sich, denn er zieht ja die tiefsten und jeden Menschen in seinem innersten Wesen berührenden Fragen der Wissenschaft in seine Untersuchung. Er muß sich darum auch seiner Aufgabe mit voller ungetheilter Seele hingeben. Dieselbe darf kein Produkt bloßer Stubengelehrsamkeit sein, sondern sie muß gelebt sein und aus der hingebenden Forschung gleichsam herauswachsen. Je weniger der Inhalt der Philosophie ein Produkt des subjectiven Denkens, und je mehr die Philosophie selbst ein Wissen um ewige, unveränderliche Wahrheiten ist, mit desto mehr Hingebung muß unser Geist die Erforschung dieser Wahrheiten unternehmen und pflegen, um sie möglichst treu und vollkommen darzustellen. Diese Ueberzeugung leitete mich bei Abfassung des hier in die Oeffentlichkeit tretenden Buches. Seit einer Reihe von Jahren war dasselbe für mich der Mittelpunkt all meines Denkens und Sinnens. Es verwuchs in dieser Weise allmählig so mit meinem innern Leben, daß es mir gewissermaßen schwer wird, mich von ihm zu trennen, obgleich ich es für reif genug halte, es dem öffentlichen Urtheile anzuvertrauen. Auch hat mich das aufmunternde Wort eines der größten Gelehrten, die jetzt leben, darüber beruhigt, daß ich meine Aufgabe den Anforderungen einer gesunden Wissenschaft entsprechend gelöst habe.

Ich glaubte zwar anfänglich vor einer Veröffentlichung Bedenken tragen zu müssen, weil vor zwei Jahren erst Dr. Fr. Michelis ein Buch herausgegeben hat, welches sich fast die gleiche Aufgabe gesetzt zu haben

schien. Hätte Dr. Michelis mit seinem Buche das dringend gefühlte Bedürfniß nach einem richtigen Verständniß der Beziehung Platon's zum Christenthum befriedigt, so hätte mich auch nichts zur Veröffentlichung meiner Arbeit bewegen können. Doch so findet mein Buch hinlänglich Platz in der Lücke, welche das seinige nicht ausfüllte. Möge mir daher der sehr achtbare Gelehrte es verzeihen, daß ich das Gebiet seiner Untersuchungen mit einer neuen, von der seinigen übrigens auch ganz verschiedenen Untersuchung betreten habe.

Was meinen Standpunkt betrifft, so ist derselbe, wie ich es in der Einleitung des Buches dargelegt und motivirt habe, der positiv christliche, der katholische. Ich verstehe aber unter diesem katholischen Standpunkte nicht das, was man uns so häufig zum Vorwurfe zu machen sucht, wenn man behauptet daß derselbe rein wissenschaftliche Fragen durch das Dogma entscheiden wolle; kein katholischer Gelehrter kann dies darunter verstehen. Dazu ist das Dogma zu heilig und so weit läßt es sich gar nicht herab, daß es sich zu einem logischen oder metaphysischen Grundsatze entleeren könnte. Wenn ich aber in der Behandlung dieser wissenschaftlichen Frage dennoch den katholischen Standpunkt einzunehmen behaupte, so verstehe ich darunter, daß ich den Gesichtskreis der katholischen Wahrheit im Ganzen, und den Gesichtskreis jedes einzelnen in dieser Frage berührten katholischen Dogma's zu dem meinigen gemacht und von demselben aus meine ganze Untersuchung begonnen und alle einzelnen Fragen derselben erörtert habe, nicht indem ich die wissenschaftliche Frage nach dem Dogma entschied, sondern indem ich an dem Licht- und Richtpunkte des Dogma's vor vielen einseitigen und subjektiven Vorurtheilen geschützt, den Gegenstand der Untersuchung von der Höhe einer universalen Wahrheit aus in's Auge faßte und so die Gesetze der Wissenschaft in ihrer unentstellten Objectivität die Frage entscheiden ließ.

Dieser katholische Standpunkt ist auch der Standpunkt der wahren Wissenschaft, so sehr dies die moderne unchristliche Wissenschaft bestreiten mag. Denn diese wird, um ihren wissenschaftlichen Standpunkt befragt, immer behaupten, daß sie den wissenschaftlichen Standpunkt einnehme, obgleich es sehr unwissenschaftlich klingt, zu sagen, sie nehme in der Wissenschaft den Standpunkt der Wissenschaft ein. Diese Wissenschaftler gleichen einem Menschen, der, um auf der Höhe eines Berges die umliegenden Gebirgshöhen und Thäler recht universal und gleichsam wie mit einem Blicke überschauen zu können, sich in rasender Schnelligkeit auf einem Beine herumdreht und vermeint, das kreisende Bild, welches er sich im Herumdrehen

um sich selbst geschaffen habe, sei die wahre Anschauung des Gebirgspanoramas. So dreht sich auch diese sogenannte Wissenschaftlichkeit um sich selbst und hält, was sie aus ihrem dialektischen Kreisen erzeugt, für die wahre Anschauung der Dinge selbst. Es ist der alte Irrthum von dem beständigen Flusse der Dinge, den Hegel mit Dialektik bezeichnet und welchen Platon schon den Sophisten der jonischen Schule zum Vorwurf gemacht hat und von dem er mit tiefem Blicke sagt, daß nach demselben etwas ebenso gut sein als nicht sein und ebenso gut s o als a n d e r s sein könne.

Diesem pseudowissenschaftlichen Standpunkt gegenüber bietet die katholische Wahrheit eine feste Basis, auf welcher die Wissenschaft sicher steht und von der aus sie einen bestimmten, klaren Begriff über das gewinnen kann, was sie ihrer Forschung unterstellt. Seit nahezu zweitausend Jahren steht das katholische Dogma unverrückt fest. Von seiner ruhigen Höhe aus haben die ersten Väter der Kirche und die Schule des Mittelalters wie die Vertreter der katholischen Wissenschaft in unsern Tagen die Lügenhaftigkeit zahlloser Irrthümer der Wissenschaft und des Glaubens entwirrt und widerlegt. Die stolzesten Systeme sind am Fuße dieses Berges der Wahrheit in den Staub der Vergessenheit zusammengesunken. So gibt die Geschichte selbst Zeugniß, daß wir nicht einen beschränkten, zeitlichen, sondern einen wahrhaft ewigen Standpunkt einnehmen.

Dabei muß ich aber wohl bemerken, daß, wie sehr ich auch den Standpunkt dieser modernen Wissenschaft für einen unrichtigen halte, ich doch nicht die vielfachen tüchtigen Leistungen unterschätze, welche von den Vertretern dieses Standpunktes herrühren. Denn das ist nicht zu läugnen, mit vieler Begeisterung und mit reicher Begabung arbeiteten die Männer dieser Richtung. Was darum Schätzenswerthes von ihnen gewonnen wurde, ist nicht ihrem Standpunkte, sondern der regen Thätigkeit und der edeln Kraft zuzuschreiben, welche als ein göttliches Geschenk Besseres leistete, als der Standpunkt verdient.

Was meine an verschiedenen Stellen des Buches hervortretenden Bemerkungen gegen den Protestantismus betrifft, so kann ich mir nicht verhehlen, daß dieselben manchmal sehr scharf sind und vielleicht übel vermerkt werden mögen. Doch habe ich dabei das ruhige Gefühl, daß ich nie zu verletzen suchte, sondern nur ein praktischeres und zeitgemäßeres Verständniß der Frage gewinnen wollte. Freilich kann dem gegenüber die Bemerlung gemacht werden, daß, wenn man nicht aufhöre, in dieser

Weise hervorzuheben, wie sehr die katholische Kirche und der Protestantismus in ihren Prinzipien auseinander gehen, nie eine Vereinigung zwischen beiden angebahnt werden könne. Das gebe ich auch gerne zu. Die katholische Kirche und der Protestantismus stehen sich so durchaus unversöhnlich gegenüber, daß nie eine Vereinigung zwischen beiden Prinzipien stattfinden kann. Die Menschen, die jetzt in zwei Heerlager getheilt sind, können und werden sich gewiß auch einstens in dem Heerlager der einen Kirche wieder vereinigen, und je näher diese Wiedervereinigung der Menschen kommt, desto mehr muß der Gegensatz der Prinzipien hervortreten, und er wird sich am schärfsten und für Alle als ein unversöhnlicher zeigen, wenn einstens die Menschen nicht mehr in diesem gegensätzlichen Verhalten zu einander stehen. So gewiß es ist, daß die protestantische Trennung von der Kirche gar nicht stattgefunden haben würde, wenn man sich von Anfang an des Gegensatzes, in den man damit zur Kirche trat, klar bewußt gewesen wäre, so gewiß wird die gehoffte Wiedervereinigung nur mit der vollkommnen Klärung dieses Gegensatzes eintreten. Ich glaube darum, daß man nur im wohlverstandenen Interesse einer künftigen Vereinigung handle, wenn man auf dem Wege der Wissenschaft den Gegensatz der Prinzipien klar zu machen sucht. Wo ein Grenzstreit zwischen zwei Grundbesitzern besteht, kann derselbe nur beigelegt werden, wenn die beiden Besitzenden die Grenzlinie ihres Besitzthums möglichst klar zu ziehen und nicht wenn sie dieselbe zu verwischen suchen. So glaube ich, wird sich auch der Streit zwischen Katholiken und Protestanten beilegen in dem Maaße, als auf beiden Seiten Klarheit über die Grenzlinie des gegenseitigen Besitzthums eintritt. Ob ich die Grenzlinie richtig gezogen habe, das muß sich aus den Resultaten meiner Untersuchung beweisen.

Was die von mir benützten directen Hülfsquellen betrifft, so konnten dieselben bei der eigenthümlichen Aufgabe, die ich mir stellte, nur wenige sein. Ich mußte mich vor Allem bemühen, das Verständniß der platonischen Philosophie aus Platon's eigenen Werken zu schöpfen, um so ein vorurtheilsfreies Urtheil über den eigenthümlichen Geist und die wahre Bedeutung derselben gegenüber der christlichen Doctrin zu gewinnen. Doch bot die Lectüre der ältern Väter, des Justinus, des Clemens und Origenes und besonders auch des hl. Augustinus viel Licht. Wenn auch mit weniger Kritik ausgerüstet als die moderne Wissenschaft, so hatten jene tiefsinnigen Lehrer der Kirche einen um so klareren und unbefangeneren Blick für den einfachen Sinn der platonischen Philosophie.

Uebrigens zolle ich den mit so reicher Kritik ausgerüsteten Schriften neuerer Gelehrten die vollste Anerkennung; denn Männer, wie Ast, Brandis, Ph. Fischer, K. F. Hermann, Ritter, Schleiermacher, Socher, Stallbaum, Zeller und auch Bonitz, Marbach, Susemihl, Sukow u. s. w., haben sich mit ihren Schriften über die griechische und die platonische Philosophie das größte Verdienst um die Wissenschaft erworben. Doch hatten diese Gelehrten zum Theil einen von mir ganz andern Standpunkt, zum Theil auch eine ganz andere Aufgabe als ich. So kam es, daß ich die Schriften derselben theils gar nicht, theils nur selten, weil nur an den wenigen Punkten erwähnen konnte, wo sich die Resultate meiner Untersuchungen mit den ihrigen entweder übereinstimmend oder gegensätzlich berührten.

Mit besonderem Dankgefühle erwähne ich aber hier unter den neuern Gelehrten Karl Steinhart und Hieronymus Müller, von welchen letzterer die Uebersetzung und ersterer die Einleitung zu den von beiden gemeinschaftlich in deutscher Sprache herausgegebenen Werken Platon's herstellte. Viel Vortreffliches fand ich in den mit sehr vorurtheilsfreiem Verständniß und frischem Muthe geschriebenen Einleitungen Steinhart's und oft hätte ich Veranlassung gehabt, an einzelnen Theilen meines Buches auf dieselben zu verweisen. Da jedoch hierdurch die Citate unnöthigerweise gehäuft worden wären, so unterließ ich es, um das Versäumte hier einzutragen. Was die Uebersetzung von H. Müller betrifft, so hatte ich allerdings, so sehr ich ihre Vorzüge anerkenne, doch manche Wünsche, die sie nicht erfüllte. Dennoch aber erlaubte ich mir nur an einzelnen Punkten Veränderungen und Umstellungen, weil ich es für Unrecht hielt, eine im Ganzen so tüchtige Arbeit ohne besonderen Grund zu verändern.

Ich habe oft längere Stellen dieser Müller'schen Uebersetzung in den Text aufgenommen und in Anmerkungen meistens mit dem griechischen Urtexte begleitet. Dies mag den mit Platon's Schriften näher vertrauten Gelehrten als etwas Ueberflüssiges erscheinen. Doch ich wollte auch solchen, welche die Schriften Platon's nicht näher kennen und vielleicht nie kennen zu lernen Zeit und Gelegenheit haben, mit den Hauptgedanken des platonischen Systems bekannt machen und es ihnen so ermöglichen, aus meinem Buche herauszufinden, ob ich das platonische System in der rechten Beziehung zum christlichen Dogma aufgefaßt habe. Und aus diesem Grunde glaubte ich auch etwas, für den Gelehrten von Fach vielleicht Ueberflüssiges, thun zu dürfen. Denn die Wissenschaft hat ja

immer die doppelte Aufgabe, einmal neue Erkenntnisse zu bieten, dann aber dieselben auch in einer Form zu bieten, die möglichst Vielen zugänglich und verständlich ist. Wenn ich nun auch diese letztere Aufgabe der Wissenschaft zu berücksichtigen suchte, so glaube ich deßhalb wenigstens keinen Vorwurf zu verdienen.

So möge denn das Buch in die Oeffentlichkeit treten und sich so viele Freunde erwerben, als es verdient. Es hat jedenfalls nur die eine Absicht, der Wahrheit zu dienen; möge es darum von Allen, die es lesen, mit ehrlichem Wahrheitssinn gelesen und beurtheilt werden.

Speyer, am hl. Pfingstfest 1862.

Inhaltsverzeichniß.

§. 1.

Einleitung.

§. 2.

Würdigung und Anwendung der platonischen Philosophie durch die Kirchenväter.

§. 3.

Nähere Bestimmung unseres Standpunktes.

§. 4.

Platon's Lehre von Gottes Existenz.

§. 5.

Psychologische Entwicklung des Daseins Gottes.

§. 6.

Ideologische Entwicklung des Daseins Gottes.

§. 7.

Kosmologische Entwicklung des Daseins Gottes. Seite

§. 8.

Ethische Entwicklung des Daseins Gottes.

§. 9.

Platon's Lehre von Gottes Wesen, Wirksamkeit und Eigenschaften.

§ 10.

Die Natur der menschlichen Seele im Allgemeinen.

§. 11.

Platon's Lehre von der Unsterblichkeit der Seele.

§. 17.

Fortsetzung.

§. 18.

Die positive Entwickelung der platonischen Sittenlehre in seiner Lehre vom Staat.

§. 19.

Leben und Schicksale der Seele nach dem Tode des Körpers: Eschatologie.

§. 20.

Schlußbetrachtung.

§. 1. Einleitung.

Der Grundirrthum der modernen Philosophie liegt in der unrichtigen Ansicht derselben, daß mittels unseres Denkens die Wahrheit nicht blos erfaßt und erkannt, sondern vielmehr erfunden, ja erzeugt werde. Dieselbe wähnte, das Denken könne uns die Wahrheit selbst geben, während es doch nur die faßbare Form zu geben vermag, in welcher sie, die ihrem Wesen nach immer ein Gegebenes ist, uns zugemessen und begreiflich wird. Diese verkehrte Anschauung beherrscht aber die ganze Entwickelung der modernen Philosophie, welche besonders durch Kant im deutschen Denken so feste Wurzeln geschlagen und sich in der Hegel'schen Schule so weit ausgebreitet hat, daß ihre Geschichte mit einer ähnlichen Bedeutung an Deutschland geknüpft ist, wie die Geschichte der antiken Philosophie an Griechenland. —

„Diese neuere Philosophie ist," wie Erdmann sagt[1]), „Protestantismus in der Sphäre des denkenden Geistes." — Erdmann hält als Protestant den Protestantismus natürlich auch für eine berechtigte und sogar für eine nothwendige Fortbildungsstufe des Christenthums. Die Irrigkeit dieser seiner Voraussetzung zeigt sich aber sofort darin, daß er die Berechtigung und Nothwendigkeit der demselben entsprechenden Stufe der philosophischen Spekulation, nur mit geschraubten und erkünstelten Schlüssen darzuthun vermag. Abgesehen davon, gestehen wir aber den Satz, daß die neuere deutsche Philosophie Protestantismus in der Sphäre des denkenden Geistes sei, der Hauptsache nach zu, stellen aber die Nothwendigkeit und Berechtigung des Protestantismus vor Allem in kirchlicher und religiöser Beziehung und auch besonders in der von Erdmann behaupteten Bedeutung für die Philosophie, durchaus in Abrede. Im Gegentheil halten wir den Protestantismus auf dem Gebiete der Religion für einen kranken und verderbten Niederschlag im Geschichtslaufe der christlichen Kirche.

---

1) Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie I. 1. S. 99.

Und wenn auch die an den Protestantismus sich anschließende Richtung der modernen Philosophie auf dem Gebiete der Logik, Psychologie und Physiologie Manches geleistet hat, dem wir ein bedeutendes Verdienst und eine gewisse Berechtigung durchaus nicht absprechen können, so vermag dies doch dem Protestantismus selbst noch keine Berechtigung zu vindiciren. Denn nur die Unsicherheit des protestantischen Religionssystems war es, welche die tiefer Denkenden unter den Bekennern desselben antrieb, sich in wissenschaftlicher Bethätigung und Forschung die Beruhigung und Befriedigung zu suchen, welche ihnen die Religion nicht zu gewähren vermochte.

Und da die allgemeine Schrankenlosigkeit und Unbestimmtheit des Protestantismus es leicht zuließ, daß Einer Protestant sein und doch die äußersten Schranken der positiven Offenbarung überschreiten konnte, so schien zuletzt Alles, was die neuere Wissenschaft geleistet hat, positiver Erfolg des Protestantismus zu sein, während es doch nur die negative Folge des innern Mangels desselben ist und sein eigentliches positives Resultat nur aus der Alles aufwühlenden Ungebundenheit des Subjectivismus herleitet, zu welchem der Protestantismus den menschlichen Geist zuletzt hintrieb.

Das wirklich Werthvolle an der neuern Philosophie haben wir also blos dem glücklichen Umstande zu verdanken, daß die Natur des menschlichen Geistes sich gewissermaßen selbst geholfen und sich über den im Protestantismus liegenden Mangel zum Theil hinausgearbeitet hat.

Das Unberechtigte des Protestantismus an und für sich — als Prinzip — zeigt sich aber außerdem noch darin, daß sich derselbe ohne allen Anknüpfungspunkt an die vorhergehende Geschichte und im ausgesprochenen Gegensatz gegen die Kirche aufwarf und für alle Zukunft festzustellen suchte. Ein solcher Bruch mit der ganzen Geschichte der Kirche mußte natürlich die schlimmsten Folgen haben und das Gift der Auflösung in sich selbst tragen. Und darum verfiel derselbe natürlich auch sofort dem mit der Kirche in Widerspruch stehenden Zeitgeist und theilte dessen gegensätzliches Verhalten zur Kirche. Und nachdem die Kirche die anfangs gerügten Mißbräuche vollständig beseitigt hatte, blieb er deßhalb doch im Widerspruch mit ihr und in Uebereinstimmung mit dem Zeitgeiste, mit dessen wechselnder Richtung er auch jedesmal seine Haltung und Gestaltung änderte. Seine Geschichte bildet so den Prozeß eines immer weiter drängenden Abfalles von der Wahrheit und einer immer mehr und mehr aus deren Gesetzen sich

loslösenden Gedanken- und Gefühlsrichtung. (Rationalismus und Pietismus.)

In diesem Boden konnte natürlich nur eine Spekulation Wurzel fassen, welche sich ebenfalls von aller Zucht und von allem Inhalte der positiven Offenbarungswahrheit lossagte und derselben in offenem Widerspruch entgegentrat. Nur unter Voraussetzung dieses Abfalls von der positiven Wahrheit auf religiösem Gebiet, ist jene Entfeßlung des Denkens erklärlich, durch welche die neuere Philosophie theilweise wieder in das Heidenthum zurückgefallen ist und eine Wissenschaft zu Tage gefördert hat, welche sich durch das Licht der göttlichen Offenbarung nicht erleuchten lassen, sondern aus sich selbst die Wahrheit gewinnen will. —

Erdmann macht auch noch das fernere naive und offenherzige Geständniß: „daß der Protestantismus, in seinem Widerspruch mit der Kirche, am Ende wieder selbst eine Kirche zu gründen versuchte und zum Ausspruche sich genöthigt sah, daß außer der heiligen Schrift auch die Symbole Wahrheit in sich enthielten.“ [1]) — Auch diese Wendung machte jene protestantische Philosophie; — dieselbe Spekulation, die sich der Offenbarungs-Autorität gegenüber prinzipiell im Zweifel und in der Negation behauptete und constituirte, suchte aus sich selbst eine Autorität der absoluten Vernunftwissenschaft herauszubilden. Und diese in das künstliche System abstrakter Begriffe gebrachte Wissenschaft legte sich nun eben solche absolute Gewißheit bei, wie andrerseits die von den Häuptern der protestantischen Religionspartei ersonnenen Glaubensmeinungen in den symbolischen Büchern, sich eine dogmatische Geltung beilegten, die man der Lehre der Kirche eben erst abgesprochen hatte.

Dieser absolutistische Charakter der neueren, im Protestantismus wurzelnden Philosophie, hat, wie die Renaissance im Gebiet der Kunst und Wissenschaft, sich bald als dem Heidenthum verwandt geoffenbart. Die bildende Kunst und die klassische Philologie haben sich seit der Renaissance in die Formen der Alten so sehr zurückgelebt, daß Griechenland und Rom in ihnen wieder auferstanden zu sein schienen. Ebenso war diese Spekulation auf die Ideen der alten Philosophie so ernstlich zurückgegangen, daß die Systeme dieser modernen Philosophie und insbesondere ihre Urtheile über die Alten, uns fast glauben lassen, die Geister Griechenlands seien aus der Unterwelt zurück-

1) A. a. O. Seite 105. passim.

beschworen, um das alte Gedankenwerk in freilich veränderter, modernisirter Form zu wiederholen.[1]) Denn allerdings nicht mehr jene edle, ruhige und klare Einfachheit, nicht mehr jene naturgemäße Wahrhaftigkeit, mit der die alten Denker so gewissenhaft der objectiven Wirklichkeit gerecht zu werden strebten, erfüllt diese ihre modernen Doppelgänger. Im Effect-Lichte subjectiver, geistreich schimmernder Einfälle verloren die Gedanken der alten Philosophen, wie Edelsteine in falscher Fassung, in der Anschauungsweise dieser neueren Denker ihre ursprünglich ächte Bedeutung.

Der modernen Philosophie fehlt nämlich nicht blos die Zucht der Religion, sondern auch die unverletzliche Autorität der Natur. Sie hatte wohl die Autorität des Christenthums für das Denken bei Seite gesetzt und war insoweit auf heidnische Anschauungen zurückgekommen, konnte aber doch nicht das ächt heidnische Denken wieder erwecken.

Denn die aus der Entstellung der christlichen Freiheit im entchristlichten Denken zurückgebliebene Subjectivität unterscheidet diese moderne Spekulation noch immer wesentlich von der heidnischen Denkweise. Der christlichen Ueberzeugung nämlich wohnt auch in ihrer Verirrung noch jene fast unaustilgbare Wahrheit des Christenthums inne, daß die göttliche Offenbarung, so sehr sie als äußere Thatsache an uns herantrete, sich dennoch durch Erweckung und Erleuchtung des innern Menschen in lebendiger und freier Weise erfaßbar mache. Und einmal für dies freie, innerliche Verhalten zur Wahrheit und für ein solches Erfassen derselben geweckt, ohne von der positiven Autorität derselben gezügelt zu sein, konnte das Denken weder unverfälscht christlich bleiben, noch aber konnte es wieder zu jener Plastizität zurückkehren, die dem antiken Denken so eigenthümlich war.

So schwebte man mit christlich gefärbter Anschauung und mit heidnischer Gesinnung zwischen Christenthum und Heidenthum in der Mitte. So oft man darum von diesem Standpunkte aus über die alten Systeme ein philosophisches Urtheil fällte, und auch wenn man auf demselben neue Systeme der Philosophie aufbaute, erhielten sie diesen gemischten Charakter. Aus der innern, durch das Christenthum erschlossenen und bereicherten Gedankenfülle, der man sich nicht mehr entschlagen konnte, legte man sowohl in die eigenen, im Widerspruch

---

1) Vgl. Bilharz: „Ist Platon's Spekulation Theismus?" (Carlsruhe und Freiburg, 1842.) S. 5.

mit der Offenbarungswahrheit construirten, als in die alten Systeme Gedanken hinein, in denen der Athem und Hauch der christlichen Sphäre aus der sie entsprungen waren, immer noch fühlbar wehte. So wurde der Sinn der Alten, wo ihn diese modernen Denker zu erklären suchten, immer mit christlicher Färbung und in willkürlicher, subjectiver Deutung aufgefaßt.

Und in denselben Irrthum wie die Philosophie, verfiel auch die protestantische Theologie. Ja sie gab diesem Irrthum eine noch greifbarere Form, indem sie ihn auf das dogmatische Gebiet übertrug und in Platon sogar bestimmte christliche Dogmen präformirt sehen wollte, wie Ackermann und Baur. [1])

Dieser Gefahr, Heidnisches mit Christlichem, und umgekehrt, Christliches mit Heidnischem zu verwechseln, wäre die Philosophie stets überhoben geblieben, wenn sie, von der festen Zucht der positiven Wahrheit und der Kirche geschützt, den tiefen Unterschied zwischen Heidenthum und Christenthum stets im Auge behalten hätte.

Was aber dieses pseudochristliche, zur Willkür und zum Absolutismus ausgeartete Denken so sehr zum Heidenthum hinzog, war der Umstand, daß es in demselben die so sehr gescheute Autorität der Offenbarung noch gar nicht in Geltung sah. Der Autorität der dem Erkennen als göttliches Offenbarungsorgan gebotenen Natur aber, welche dem Heiden für so unverletzlich galt, glaubte sich dasselbe auch nicht unterwerfen zu müssen. So entschlug sich diese Spekulation, im Hinblick auf das Heidenthum, der Autorität des Christenthums und verläugnete andererseits die dem Heidenthum zur Autorität gegebene Offenbarung der Natur, weil sie derselben im Christenthum entwachsen zu sein glaubte. Aber gerade darum schmeichelte man sich, den höchsten Fortschritt gemacht zu haben und Heidenthum und Christenthum besser zu verstehen, als sie sich selber zu verstehen fähig gewesen seien. Und da sich besonders die alten Denker scheinbar auch ganz leicht meistern ließen, so schwebte diese moderne Spekulation nun so ganz frei in der Sphäre des absoluten Denkens, das nur sich selbst denkt und sich eben so wenig um Gott, wie um die Natur bekümmerte, welche ihn dem Menschengeist offenbaren sollte.

So war diese Philosophie zuletzt weder wirklich christlich, noch auf=

---

1) Das Christliche im Platon und in der platonischen Philosophie von Dr. C. Ackermann, Archidiaconus in Jena. Hamburg, 1835. Dr. F. Ch. Bauer, das Christliche des Platonismus oder Sokrates und Christus. Tübingen, 1837.

richtig heidnisch, überließ sich wohl dem Treiben ihrer eigenen Gedanken, erkannte aber nicht die natürlichen Gränzen dieser Gedanken an, strebte wohl von dem Christenthum weg, ließ aber doch nicht von der durch dasselbe errungenen Geistesfreiheit ab, ja trieb diese sogar bis zur absoluten Willkür, zur ausgeartetsten Subjectivität des Denkens.

Da sie so in einem Indifferenzpunkt zwischen Christenthum und Heidenthum stand, so faßte sie beide auch indifferent auf, so daß ihr das Eine in das Andere verschwamm. Daher behauptete sie auch, daß das Heidenthum ganz ohne Unterbrechung gleichsam geradlinig in das Christenthum übergehe.[1]) Sie unterschob sofort auch den Gedanken des Einen die Wahrheiten des Andern. Das Christenthum habe, so erlaubte sich diese Philosophie zu behaupten, eigentlich unbewußt die geistige Gedankenrichtung des Heidenthums fortgesetzt, habe zwar lange vermeint, etwas Neues zu sein, bis man sich zuletzt in unsern lichten, geistreichen Tagen recht klar bewußt worden sei, daß es im Grund genommen, anstatt über den im Heidenthum gewonnenen Besitz hinaus gelangt zu sein, sich durch lange Haushaltung eigentlich nur im alten Besitze fester begründet habe. So ging diese Spekulation, von dem festen Boden des Christenthums losgerissen und nur noch im Allgemeinen in dessen Anschauung schwebend, mit der schlimmen Täuschung an die Beurtheilung der heidnischen Philosophie, als habe sie dieselbe Richtung, ja denselben Inhalt, wie das Christenthum und sei nur weniger darin vorgeschritten.

Man wollte darum auch in den heidnischen Gedanken die christlichen Wahrheiten vorgebildet, und in den christlichen Wahrheiten die heidnischen Gedanken aus- und fortgebildet sehen.[2])

---

1) Hegel sagt Gesch. d. Philos. III. Thl. Seite 91: „Man stellt sich die Entwicklung der Geschichte entweder als zufällig vor, oder wenn es Ernst ist mit der Vorsehung und Weltregierung Gottes, so stellt man sich dies so vor, als wenn das Christenthum gleichsam fertig war in Gottes Kopfe; dann erscheint es als zufällig, indem er es in die Welt geworfen. Es ist aber hiebei das Vernünftige und damit das Nothwendige dieses Rathschlusses Gottes zu betrachten“ u. s. w. Hegel sieht im Christenthum nur einen nothwendigen Fortschritt des Menschengeistes, in dem sich das steigert und erhöht, was schon da war.

2) Zeller, Philos. d. Griechen II. S. 316, wo es heißt, daß die platonische Philosophie eine von den Quellen und Voraussetzungen des Christenthums sei und wo platonische Elemente im Christenthum angenommen werden. Vgl. Hegel's Gesch. d. Philos. II. S. 148, wo behauptet wird, daß Platon's Philos. den großen Anfang dazu gemacht

Diese gefährliche Gedankenrichtung erfaßte aber nicht allein Männer und Philosophen des protestantischen Bekenntnisses, sondern ging wie eine geistige Ansteckung in das Denken der ganzen Zeit über und ergriff selbst Männer, die sonst ihrem katholischen Glauben treu blieben, so sehr sie auch in diesem ihrem philosophischen Denken den katholischen Boden verlassen hatten.

Von dieser ganzen, aus dem Protestantismus resultirenden subjectiven Gedankenrichtung der Zeit wurde aber, so sehr sie sich dem Heidenthum günstig zeigte, doch kein homogenes Verständniß desselben gewonnen. Denn gerade diese subjective Richtung des Denkens, die sich für Alles aus dem eigenen Innern das Verständniß zu schöpfen sucht und keine objective Autorität anerkennt, gerade sie konnte, da sie Alles in dem Sinne auffaßt, den das Subject hineinlegt, auch nichts mehr in jenem naturgemäßen, objectiven Sinne auffassen, wie die Alten.

So konnten zwar durch den künstlichen Prozeß der modernen Dialektik die Geister der alten Systeme gleichsam wieder zu Leben kommen, aber der schöne Krystall ihrer Gedanken und die sichere Naturform ihrer Ideen floß aus den festen, alten Linien und verlor die durchsichtige Klarheit des wirklichen Sinnes. Man sah, was die Alten sich mittels ihrer Dialektik aus der Mythe, aus den geschichtlichen Erfahrungen und aus der Natur klar gemacht hatten, wie z. B. ihre Kosmologie, Ethik und Politik, ebenfalls für bloße Produkte des subjectiven Denkens, der Selbstoffenbarung des Geistes an, aus der man selbst Alles zu wissen vorgab. Kurz, das protestantische Denken protestirte auch bei den Alten gegen das Ueberlieferte, Historische, Positive, gegen den einfachen, klaren Inhalt des alten Denkens und ließ auch ihm nicht seine ursprüngliche Bedeutung, sondern deutete ihm immer Solches unter, was man aus der eigenen Gedankensphäre geschöpft hatte.

Begegnet uns ja innerhalb der Geschichte der christlichen Wissenschaft dieselbe Erscheinung schon früher bei den Gnostikern, Neu-Platonikern und Neu-Pythagoräern. Diese vermengten ebenfalls Christliches und Heidnisches mit einander und suchten jenes mit diesem auszugleichen — eine Verirrung, von welcher auch damals manche

---

und den größten Theil daran habe, daß das Christenthum zu einem Reich des Uebersinnlichen geworden sei u. s. w.

unvorsichtige katholische Schriftsteller nicht frei blieben. Und in unserer Zeit nehmen wir in den Bestrebungen jener Kunstrichtung, welche die Antike wieder aufzuerwecken sucht, eine ganz analoge Erscheinung wahr. Die Künstler dieser Richtung lösen, trotz der gelungensten Technik, die Reinheit der idealen Form und die ruhige plastische Schönheit, die den Alten eigenthümlich war, durch den Ausdruck, den sie aus dem innern, durch das Christenthum geweckten Seelenleben in die Gestalten hineinzulegen suchen, vollständig auf und lassen weichere Linien und unbestimmtere Formen als Ausdruck subjectiver Gemüthsstimmung hervortreten. Dadurch geht aber der ächte Charakter der alten Bildwerke verloren. Die alten Bildhauer waren nur den in jeder Gestalt liegenden idealen Linien und Formen der Schönheit nachgegangen und hatten diese schöne Form selbst für den eigentlichen Gegenstand der Kunst genommen und ihr den Seelenausdruck so sehr untergeordnet, daß er nur hervortrat, um der Gestalt überhaupt eine bestimmtere Bedeutung zu geben, aber nicht, um sie zu beherrschen, und nicht so, daß er ihre Form außer Fassung brachte.

Ebenso waren die alten Denker in der Natur, im sittlichen und im intellectuellen Leben des Menschen, den ursprünglichen Gesetzen und Ideen nachgegangen und hielten diese als den höchsten Grund von Allem fest, ohne daß sie versuchten, in diese Gesetze und Ideen aus der subjectiven Absicht des Denkens, besondere Erklärungen und Deutungen hineinzulegen. Denn von der subjectiven Tendenz, die im modernen Denken herrscht, waren die alten Philosophen durchaus frei. Wir werden dies bestätigt finden an dem platonischen System der Kosmologie, der Dialektik und Ethik.

Aber gerade dieser platonischen Philosophie ließ sich am leichtesten und unvermerkbarsten ein Sinn unterschieben, welcher ihr gänzlich fremd war. Die Ideen, in denen Platon den ewigen göttlichen Grund erkannt hatte, mittels dessen alle Dinge central im göttlichen Leben begründet sind, konnten, scheinbar ohne daß man ihnen besondere Gewalt anthat, in ganz subjectiver Fassung genommen werden. Und doch waren sie dieses im Sinne Platon's nicht; ihm waren sie die realen Centralpunkte, durch die alles Gewordene aus Gott ausfloß; sie waren ihm also etwas Gegebenes, nicht Gemachtes — noch Erdachtes —, was die Forschung fand, aber nicht erfand, woraus sie alles Uebrige begriff, was ihr aber an und für sich, wie das Göttliche überhaupt, mehr war als ein blos subjectiver

Begriff. Kein Gedanke, keine Vorstellung kann sich an ihre Stelle setzen, weil sie etwas Anderes sind, als der subjective Begriff. Aber gerade dies verstand die neuere Philosophie nicht; sie schob den platonischen Ideen ihre Begriffe und Phantasien unter oder erklärte sie als objectivirte Anschauungen der eigenen Vernunft.

Und diese verkehrte Auffassungsweise hat unzählige Mißverständnisse über die Philosophie Platon's hervorgerufen. Denn damit beurtheilte man sie von einem Gesichtspunkte, der ihr ganz fremd war. Die dem Platon im Heidenthum gezogene Schranke hat die moderne Philosophie deswegen fast ganz übersehen, weil es ihr selbst unklar geworden war, daß und in wie weit das Christenthum dieselbe erst durchbrochen und den Himmel des Jenseits geöffnet habe. Sie dachte sich Platon fast ganz in denselben überirdischen Gesichtskreis blickend, der uns jetzt im Christenthum erschlossen ist.

Demgemäß suchte man, wie schon die Neu-Platoniker, in Platon mehr, als er selbst wußte und wissen konnte. Man ließ ihn Wahrheiten erkennen, von denen er gar keine Ahnung gehabt hat, ließ ihn Aufschlüsse über Dinge geben, an die er gar nicht gedacht hat, indem man immer voraussetzte, er stehe im nämlichen geistigen Gesichtskreis, wie wir.

Aber Platon hatte seinen eigenen, griechischen, dem Heidenthum angehörenden Gesichtskreis, und der große Denker überschritt den ihm zu Gebot stehenden Kreis von Wahrheit nicht und suchte nur so weit Antwort, als er sie zu finden hoffte, und hörte dort mit der Untersuchung auf, wo er keine Antwort mehr zu erwarten hatte. Statt jener Alles andeutenden Verschwommenheit, die man häufig in ihm vorausgesetzt hat, sehen wir bei ihm überall bestimmte Gränzen der Begriffe und der Forschung gezogen, die er gewissenhaft einhält. Er geht darin so weit, daß er uns in den meisten seiner Dialogen, selbst nach den schönsten Untersuchungen, ohne bestimmte Antwort läßt, bis er in späteren Dialogen dieselbe vollständig geben kann. Er macht keine Sprünge im Denken, folgt nicht zufälligen Eingebungen der Phantasie, nur dem klaren Gang der Dialektik und sieht keine anderswie gewonnene Erkenntniß für sicher an. Und wenn er das dialektische Verfahren häufig durch mythologische Erzählungen ergänzt, so geschieht dies nur, um die auf dem Wege der Dialektik gewonnenen Resultate anschaulich zu machen und um die Ueberzeugungskraft durch solche poetische Vorstellungen zu erhöhen. Aber für sich schreibt er solchen Vorstellungen keine wissenschaftliche Bedeutung zu — nur dann, wenn sie von der Dialektik getragen und

begründet sind, und nur, um sie zu ergänzen, nicht aber, um sie zu ersetzen. Gerade deßhalb geben aber auch seine Forschungen uns ein um so zuverlässigeres Zeugniß vom wirklichen Umfang der Wahrheiten und von der Erkenntnißfähigkeit, in deren Besitz sich die Menschheit vor der Offenbarung des Christenthums befand.

Wohl finden wir, daß die Platonischen Gedanken mit der durch Christus geoffenbarten Wahrheit oft eine große Aehnlichkeit haben. — Aber dies beweist nur, daß die menschliche Vernunft auch im Heidenthum nicht blos für irdische, sondern auch für höhere Wahrheiten noch einen richtigen Blick, aber deßhalb noch nicht die höhere Wahrheit selbst hatte. Und dies zu beweisen, haben wir uns in gegenwärtiger Schrift zur Aufgabe gesetzt: Wir wollen darthun, daß Platon nirgends im Besitz von wirklich christlichen Wahrheiten gewesen, und daß es verkehrt sei, von „Christlichem" oder von „christlichen Ideen" u. s. w. bei Platon zu sprechen; ferner, daß seine Philosophie nicht über den Gesichtskreis des Heidenthums hinausgelangt sei, sondern diesen nur klar gemacht und von verworrenen Vorstellungen gereinigt und am Deutlichsten in jener Richtung aufgefaßt habe, in welcher die geistige Entwicklung der alten Menschheit dem Christenthum zugeführt wurde. [1]) Dies erhellt schon daraus, daß Platon seine Philosophie ganz auf dem Boden der damals herrschenden Begriffe und Vorstellungen aufbaute und keine andern Erkenntnißquellen benützte als die, welche der ganzen damaligen Welt zu Gebote standen.

Wir glauben nun die platonische Philosophie in ihrem eigenen Gesichtskreis richtig auffassen, die so eben gerügten Mißverständnisse vermeiden und eine homogene und richtige Auffassung ihres wirklichen Inhaltes gewinnen zu können, wenn wir sie vom positiv christlichen Standpunkte aus beurtheilen. Denn es liegt im Wesen des christlichen Prinzips, auf's Schärfste zu unterscheiden zwischen dem was ihm zugehört, zwischen dem, was ihm geradezu widerspricht und zwischen dem, was blos verschieden von ihm ist. Von diesem Prinzip aus wird es darum auch möglich, den Unterschied zwischen dem platonischen Gedanken-Inhalt und der christlichen Wahrheit unpartheiisch und richtig zu bemessen.

Indem wir uns aber einerseits bemühen werden, die prinzipielle

---

1) Der letztere Gedanke, daß das Heidenthum an der Philosophie und insbesondere an der platonischen eine gewisse Führung zu Christus hatte, wird besonders von Clemens von Alexandrien auf das Vielseitigste und Geistvollste entwickelt.

Verschiedenheit platonischer Gedanken und christlicher Wahrheiten, platonischer Forschung und göttlicher Offenbarung nachzuweisen, stellen wir es uns zugleich zur Aufgabe, anzudeuten, wo Platon's Gedanken auf Wahrheiten hingeführt zu werden scheinen, nach denen die in ihm so deutlich redende menschliche Vernunft Bedürfniß trug und die das Christenthum auch wirklich in sich trägt.

Denn himmelweit verschieden von jener irrthümlichen Ansicht, daß Platon im wirklichen Besitze christlicher Wahrheiten gewesen sei, ist die unsrige, daß Platon's Gedankenwelt vielfach Richtungen einschlage, in denen sie als eine Vorbereitung und als ein vorläufiges unklares Abbild für das erscheint, was im Christenthum kommen sollte, und worauf die ahnende Seele hingewiesen wurde, ohne es wirklich fassen zu können.

Diese vom Standpunkte des positiven Christenthums unternommene Auffassung der platonischen Philosophie scheint uns auch noch aus dem Grunde die richtige zu sein, weil sie uns Platon zu den Propheten und zur ganzen alttestamentlichen Offenbarung in ein richtiges Licht setzt. Wir entgehen damit der irrthümlichen Voraussetzung, als stehe Platon in demselben Verhältniß zum Christenthum, wie die alten Propheten — und dennoch fassen wir ihn auch nicht ohne Beziehung zum Christenthum auf. —

Während nämlich die Propheten directe und positive Aufschlüsse über die verheißene Wahrheit des Christenthums mittheilen, wie sie solche von Gott empfangen hatten, schloßen die heidnischen Denker und vor Allen Platon, aus dem getrübten Gottesspiegel der Natur und der menschlichen Seele und uralter Mythen, indirect auf jene Wahrheit, ähnlich wie man aus dem Schatten der Wolken auf die Sonne schließt, welche hinter denselben schimmert. Indem wir also Platon aus dem Sonnenglanz des Christenthums hinausstellen, um ihn nur in jenem Lichte zu betrachten, das seine Dialektik um ihn verbreitet, werden wir dann mit um so größerer Freude auf den Höhepunkten seiner Gedankenwelt das Vorleuchten des heraufkommenden Tages der Offenbarung wahrnehmen können. Wir werden uns wohl immer wieder sagen müssen, All' das sei noch nicht das himmlische Licht der Sonne der Wahrheit; aber die Ueberzeugung wird in uns bei längerem Blick auf seine Gedankenhöhen fester und fester Wurzel schlagen, daß das höher gesteigerte Verlangen nach der Wahr-

heit, den in seiner Seele gebundenen Lichtfunken der Erkenntniß heller aufblitzen machte. So wird uns aus der natürlichen Signatur der Seele für die Wahrheit gleichsam ein Schattenbild von ihr selbst entgegenschimmern.

Damit wir aber in der Betrachtung des platonischen Systems diesen, wie wir glauben, allein richtigen positiv christlichen Standpunkt auch einnehmen, müssen wir nothwendig nachweisen, daß es derjenige ist, welchen das Christenthum von Anfang an gegenüber der Philosophie Platon's eingenommen hat, und welchen insbesondere die älteren Lehrer und Väter der Kirche vertreten haben. Aber gegen diese unsere Berufung auf den Standpunkt der Kirchenväter möchte man vielleicht einwenden, sie sei ein Rückschritt und lasse den zwischen Heidenthum und Christenthum vermittelnden Standpunkt der neueren Philosophie zu sehr außer Acht, wodurch sie eben auch wieder einseitig und willkürlich werde! —

Dazu haben wir jedoch einfach zu bemerken, daß dieser sogenannte vermittelnde Standpunkt der neuern Philosophie ein angemaßter, aber nicht begründeter, ein behaupteter, aber nicht bewiesener sei. — Denn diese neuere Philosophie hat, nach ihrer oben entwickelten Stellung zum Heidenthum und zur heidnischen Philosophie einerseits und zum Christenthum andererseits, kein Recht zwischen beiden vermitteln zu wollen. Fehlt ihr doch das Verständniß für das Eine wie für das Andere. Für das Christenthum, weil sie dessen Prinzip einer freipersönlichen Offenbarung Gottes nicht verstehen kann, da sie selbst nur auf der nothwendigen Consequenz des Denkens beruht und Alles von ihrem Verständniß ausschließt, was **dieser** Consequenz nicht entspricht. —

Für das Heidenthum (fehlt ihr das Verständniß), weil die Consequenz ihres Denkens eine rein subjective — aus dem Denkprozeß construirte — keine durch die objective Erfahrung aus Natur und Geschichte begründete und gesicherte ist. —

So wenig der Abstand und das Verhältniß zwischen Weiß und Schwarz vom Grau aus bemessen werden kann, — da in letzterem der Unterschied, der zwischen jenen beiden besteht, vielmehr verwischt ist — so wenig kann das Verhältniß zwischen Heidenthum, resp. heidnischer Philosophie, und Christenthum, von dem Beide unterschiedslos verwischenden Standpunkte der modernen Philosophie aus beurtheilt werden. Der richtige Abstand und das sichere, bestimmte Verhältniß des

Einen zum Anderen kann nur entweder vom Standpunkte des Einen oder des Anderen bemessen werden! [1])

Der Standpunkt des Heidenthums existirt aber in Wirklichkeit nicht mehr — auf ihn können wir uns darum auch nicht mehr stellen — ihm können wir uns nur noch als abgelaufenem gegenüberstellen. Der Standpunkt des Christenthums aber ist derjenige, auf welchen wir gestellt sind — auf den uns die Geschichte selbst dem Heidenthume gegenüber gestellt hat. Wir können darum nur von diesem aus über Jenes urtheilen.

Dazu berechtigt uns überdies gewissermaßen diese neuere Philosophie selbst wieder, indem sie das Christenthum wenigstens als eine vorgeschrittene Stufe desselben philosophischen Bewußtseins anerkennt, — welches auch dem Heidenthum schon eigen gewesen sei. Denn die höhere Stufe hat ja immer das Recht, und bietet auch allein die Möglichkeit über die niedere zu urtheilen. —

In Wirklichkeit standen sich aber das Heidenthum, resp. heidnische Philosophie und Christenthum, blos in den ersten Jahrhunderten des Christenthums entgegen. Damals mußte darum auch der Unterschied und das Verhältniß Beider am Entschiedensten hervortreten und ausgesprochen werden. — Vor allen späteren Zeiten hatte jene diese besondere Bedeutung, daß, wie sie sich thatsächlich entschieden hat zwischen Christenthum und Heidenthum — sie so auch den thatsächlichen und wirklichen Unterschied, das Verhältniß zwischen beiden, klären konnte und mußte.

Ueber das Verhältniß und die Beziehung des Heidenthums zum Christenthum überhaupt — und auch über das der platonischen Philosophie zum letztern, sind sonach die Kirchenväter die besten Zeugen; denn sie sahen und erlebten es, wie sich diese Philosophie dem Christenthum gegenüber aussprach — da es damals noch lebendige Bekenner dieser Philosophie gab — da sie selbst theilweise aus solchen zum Christenthum übergetreten waren.

Indem wir also die platonische Philosophie vom Standpunkte des Christenthums einer neuen Kritik unterstellen — welche natürlich blos theoretisch untersuchend sein kann, da die platonische Philosophie nur noch in ihren Schriften existirt und in Wirklichkeit mit ihrem ganzen heidnischen Standpunkte aufgehört hat, — kann es nur sachgemäß er-

---

1) Confer Thom. Aquin. Summa contra gent. L. I. c. XXXIV. Duorum attenditur ordo vel respectus non ad aliquid alterum, sed ad unum ipsorum.

scheinen, daß wir uns vor Allem darnach umsehen — wie sich das Verhältniß zwischen Platon's Philosophie und dem Christenthume damals herausstellte, als beide sich in geschichtlicher Wirklichkeit gegenüber standen! —

Man muß dies um so natürlicher und begreiflicher finden, als wir die Kirchenväter hier, in dieser Frage, nicht gerade *in ihrer kirchlichen Autorität* — sondern nur *als Zeugen des christlichen Bewußtseins gegenüber* dem platonisch-heidnischen gelten lassen. Als solche müssen sie aber Jedem gelten — auch dem, welcher ihre kirchliche Autorität läugnen möchte; — und als solche gelten sie auch uns hier zum Beweis dafür, welche Bedeutung das christliche Bewußtsein von Anfang an der platonischen Philosophie gegenüber dem Christenthum eingeräumt habe.

§. 2. Würdigung und Anwendung der Platonischen Philosophie durch die Kirchenväter.

Wie sich die Scholastiker mehr an die Philosophie des Aristoteles hielten, so lehnten sich die Kirchenväter mehr an Platon an. Der Grund hievon liegt in der Verschiedenartigkeit der geschichtlichen Umstände, unter denen jene und diese die kirchliche Lehre wissenschaftlich darstellten. Den Kirchenvätern war die Aufgabe zugefallen, die christlichen Dogmen nach allen Seiten hin zu vertheidigen, von denen sie entweder durch Gegner aus dem Heidenthume oder durch irgend eine christliche Sekte angegriffen wurden. Sie mußten deßhalb jedes Dogma, mittelst der Tradition und der heiligen Schrift, als ein dem Offenbarungs-Inhalt angehöriges beweisen und zugleich die gegenüberstehende heidnische oder häretische Meinung widerlegen. So war ihre wissenschaftliche Behandlung der religiösen Wahrheiten mehr eine *gelegentliche und apologetische*, als eine systematische und abschließende. Keiner der Kirchenväter stellte von vornherein gegenüber den häretischen Angriffen ein entwickeltes System der kirchlichen Wahrheiten auf, obgleich sich nach der Hand in ihren Schriften dieses System großen Theils enthalten zeigt.

Und für diese Behandlungsweise der christlichen Wahrheiten bot gerade Platon die wissenschaftliche Form und Methode; denn in eben solcher Weise hatte er die natürlichen Vernunft-Wahrheiten entwickelt, so oft und so vielseitig die haltlosen Meinungen der Sophisten in Widerspruch mit derselben standen. Er beabsichtigt kein abgeschlossenes

System der Vernunft-Wahrheiten, obgleich seine Dialoge im Zusammenhang nach der Hand ein solches bilden. —

Die Scholastiker standen in einem andern wissenschaftlichen Verhältniß zu den christlichen Wahrheiten. Sie fanden die Hauptpunkte derselben von den Kirchenvätern bereits erörtert und durch kirchliche Beschlüsse in ihrem Ausdrucke festgesetzt. Ihre Aufgabe war es nun, diese im Einzelnen bestimmten Glaubenssätze zusammen zu ordnen, gleichsam das Facit zu machen, kurz solche Summen, Systeme über die kirchliche Wahrheit aufzustellen, wie wir sie wirklich von ihnen haben und wie es ihnen die ruhige Betrachtung des Dogma's, der sie sich zunächst mehr aus rein wissenschaftlichem und contemplativem und nicht so sehr aus apologetischem Interesse hingaben, möglich machte. Und für diesen Zweck gab die aristotelische Philosophie die dienlichste Form an die Hand. Denn sie war ja in gleicher Weise aus rein wissenschaftlichem Interesse von ihrem Urheber angelegt und ausgeführt; es war in ihr der ganze wissenschaftliche Gesichtskreis jener Zeit in ein System gebracht, wie es die Theorie an und für sich verlangte. Die alten Streitfragen der Sophisten waren theils durch Platon überwunden, theils in ihrem eigenen Nichts zusammengesunken; sie hatten so ihre frühere Bedeutung verloren und boten nur noch Gelegenheit zur allgemeinen historischen Kritik, aber nicht mehr zur besonderen Polemik. Aristoteles hatte sonach auch für seine Zeit das wissenschaftliche Facit zu machen, hatte das vor ihm Geleistete in's System zu bringen und ist darin Vorbild für die wissenschaftliche Theorie überhaupt und insbesondere für die Scholastik geworden.

Platon steht also in demselben Verhältniß zu den Kirchenvätern wie Aristoteles zu den Scholastikern, und so erklärt es sich auch, warum er den Kirchenvätern zum besonderen philosophischen Anknüpfspunkte diente.

Doch auch noch aus einem anderen Grunde steht Platon den Kirchenvätern wesentlich näher als Aristoteles. Das lebendige Interesse für die gesuchte Wahrheit, das aus der edleren Menschennatur hervorbrechende Bedürfniß und Streben nach ihr, das in Platon's Philosophie hervortritt, ist es, wodurch sie der menschlichen Seite im Christenthum besonders nahe tritt. Und gerade in jenen ersten Jahrhunderten, in denen das Christenthum seinen Einzug in die mit dem lebendigsten Bedürfniß nach ihm erfüllte Menschheit hielt, fühlte man dies um so mächtiger. Der Platonismus mit seinem le-

bendigen Eifer für höhere Wahrheiten war gleichsam der im Heidenthum schon längst fertige Ausdruck für das, was Viele unter den Heiden jetzt erst zu empfinden begannen, was Empfindungscharakter — Stimmung des ganzen edleren und gebildeten Theiles der Heiden jener Zeit war. Darum war derselbe auch für einen großen Theil der gebildeten Klasse gewöhnlich der erste Schritt zum Christenthum selbst, ähnlich, wie in neuerer Zeit, die romantische Richtung der Poesie und Philosophie auch bei Vielen der erste Schritt zur Kirche war. Was also die Kirchenväter bestimmte, besonderen Werth auf die platonische Philosophie zu legen, das erklärt sich auch aus dem Verhältniß, in welches der gebildete Theil der Heidenwelt mittels derselben zur christlichen Wahrheit gesetzt wurde. Es wäre darum eine sehr verfehlte Ansicht, wenn man die allgemein verbreitete Pflege und Benutzung der platonischen Philosophie gegenüber der Aristotelischen in den ersten christlichen Jahrhunderten daraus erklären wollte, daß die aristotelischen Schriften damals nicht allgemein genug bekannt gewesen seien. Vielmehr muß man sagen waren dieselben nicht allgemein bekannt, weil man von Seite der christlichen Wissenschaft keinen allgemeinen Gebrauch davon zu machen veranlaßt war. Hätte man das Bedürfniß darnach gefühlt, so hätte man sie gewiß auch kennen zu lernen gesucht. Es wäre dies auch nicht so schwer gewesen, da ihnen ja von einzelnen Gelehrten, besonders in Alexandrien, ganz eifrige grammatische und kritische Pflege zugewendet wurde. Aber man fühlte sich der aristotelischen Schriften für das Interesse der damaligen christlichen Wissenschaft nicht benöthigt und so blieben sie für damals auch blos in den Händen der Grammatiker und Scholiasten, während die Philosophie Platon's viel mehr bekannt war.

Was nun die Beurtheilung der platonischen Philosophie hinsichtlich ihrer Bedeutung für das Christenthum durch die Väter und Lehrer der Kirche betrifft, so wurde dieselbe von den meisten neueren Philosophen mit mehr Hochmuth als Verständniß betrachtet und kritisirt und darum auch nicht gebührend gewürdigt. Gerade weil die Aussprüche der Väter unbefangen und nicht nach dem Zuschnitt irgend einer philosophischen Manier, sondern unmittelbar aus der lebendigen Erfahrung heraus gebildet waren, die sie sowohl über das Christenthum, als über die platonische Philosophie gemacht hatten, gerade deßwegen suchte man dieselben zu verdächtigen und als solche hinzustellen, die mehr aus momentaner Stimmung geflossen und nicht in einem tieferen Verständniß der

platonischen Philosophie begründet seien. Aber mit solchen Behauptungen beweisen diese Kritiker im Gegentheil wie wenig sie selbst die Kirchenväter verstehen. Denn diese fällen ihre Urtheile, durchdrungen von dem tiefen Ernst und erfüllt von jenem Geiste der Objectivität, den die Prinzipien der christlichen Offenbarung ihnen einhauchen. Deßhalb sind ihre Urtheile, wenngleich nicht mit dem weitläufigen philosophischen Apparat ausgestattet, den die moderne Philosophie zur ächten Wissenschaftlichkeit so nothwendig hält, doch immer an den unverrückbaren Prinzipien der christlichen Offenbarung gemessen, welche sie am sichersten vor subjectiver Verschwommenheit und vor momentaner und launiger Partheilichkeit schützten. Wer den Standpunkt und die Auffassungsweise der Kirchenväter versteht, muß zugeben, daß dies ihr Charakter ist, der sie ja auch allein würdig machen konnte, Väter der Kirche zu sein und zu heißen.

So oft nun die Kirchenväter in ihren Werken die platonische Philosophie im Verhältniß zum Christenthum besprechen, drückt sich immer die eine unverrückbare Ueberzeugung bei ihnen aus, daß ein durch nichts ausfüllbarer Abstand zwischen jener und diesem bestehe. Aber gerade deßhalb vermögen sie mit der größten Unbefangenheit derselben ihren Werth innerhalb der ihrem Standpunkte gezogenen Schranken zuzugestehen, und ihre eigentliche Bedeutung gegenüber der christlichen Wahrheit im rechten Lichte zu erblicken. An allen Stellen, an denen sie daher Sätze aus Platon mit christlichen Dogmen zusammenhalten, spricht sich immer nur der eine Gedanke aus, daß die natürliche Vernunft in Platon in irdischen Dingen Vieles richtig erkannt und auch eine Fährte, einen Gedankenlauf zu höheren Wahrheiten, nicht aber diese selbst gefunden und genommen habe. So sprechen die betreffenden Aeußerungen der Kirchenväter im Zusammenhang stets die eine Ueberzeugung aus, daß die platonische Philosophie zwar sehr viel natürliche Wahrheit enthalte, aber durchaus unzulänglich gewesen sei die Wahrheit des Heils zu finden, die allein dem Christenthume angehöre. Wohl finden wir, daß trotzdem viele der Väter bemüht sind, die Uebereinstimmung einzelner Gedanken Platon's mit Offenbarungswahrheiten nachzuweisen. Doch dazu kamen sie nicht, weil sie glaubten, Platon habe aus sich vermocht solche Wahrheit auszudenken, wie die göttliche Offenbarung sie uns bietet, sondern weil sie der Ueberzeugung waren, derselbe habe aus der alttestamentlichen Offenbarung geschöpft. Die Pietät gegen das Wort der Offenbarung, aus der Platon geschöpft haben sollte, ließ

sie daher manche Sätze desselben mit christlicher Lehre mehr übereinstimmend finden, weil sie eben in diesen Sätzen jenen Zufluß, den die platonische Philosophie aus der alten Offenbarung empfangen haben sollte, zu erkennen glaubten. [1])

Wir wollen, um das eben Gesagte näher darzulegen, im Folgenden die Anschauung derjenigen Väter und Lehrer der Kirche, welche die platonische Philosophie in ihren Schriften ausführlicher und eingehender ins Auge fassen, einer nähern Betrachtung unterziehen. —

Vor Allen tritt uns da Justinus Martyr entgegen, welcher aus einem eifrigen Freunde der platonischen Philosophie ein um so eifrigerer Bekenner des Christenthums ward, weil er mit voller und klarer Ueberzeugung im Christenthum die Wahrheit erkannte, die er in und mit Platon gesucht und nach welcher dieser das Bedürfniß in ihm geweckt hatte. Es ist sehr bezeichnend, was ihn, da er noch Heide war, an die Philosophie Platon's fesselte und mit Begeisterung für sie erfüllte. Er selbst spricht sich hierüber in den ausdrucksvollsten Worten so aus: „Mich begeisterte gar gewaltig die Erkenntniß der körperlosen Wesenheiten, und die Betrachtung der Ideen beflügelte meine Geisteskraft, und in ganz kurzer Zeit glaubte ich ein Weiser geworden zu sein, und faßte in meiner thörichten Befangenheit die feste Hoffnung, daß ich alsbald Gott selbst erschauen werde. Denn auf dies zielt die Philosophie Platon's ab." [2])

Diese Worte, in welchen Justinus den geistigen Einfluß, den die Philosophie Platon's auf ihn ausgeübt hatte, zu bezeichnen sucht, sind zum klaren Verständniß der Anschauung, welche er von der platonischen Philosophie nach der Kenntniß des Christenthums gewann, um so bedeutungsvoller, da er sich in denselben ganz entschieden darüber aussprechen will, was ihm diese Philosophie geboten habe, als er sich ihr im Drang die Wahrheit zu finden, mit voller Seele hingab. Wir haben also hier nicht etwa blos eine beiläufige rhetorische Aeußerung, sondern den wohlbemessenen Ausdruck einer innern Seelenerfahrung vor uns, die sich klar kund geben will.

---

1) Vglche Tübinger Quartalschrift, Jahrgang 1845, 4. Heft, S. 844. Der betreffende sehr tüchtige Aufsatz, „das Christliche in Plato" betitelt, ist von Mattes geschrieben.

2) Dialog. cum Tryph. cap. 2. *καί με ᾕρει σφόδρα ἡ τῶν ἀσωμάτων νόησις, καὶ ἡ θεωρία τῶν ἰδεῶν ἀνεπτέρου μοι τὴν φρόνησιν, ὀλίγου τε ἐντὸς χρόνου ᾤμην σοφὸς γεγονέναι, καὶ ὑπὸ βλακείας ἤλπιζον αὐτίκα κατόψεσθαι τὸν Θεόν· τοῦτο γαρ τέλος τῆς Πλάτωνος φιλοσοφίας*

Es gibt auch in der That kaum eine einfachere und treffendere Bezeichnung für jenen erfolgreichen Einfluß, durch den die platonische Philosophie, ohne die Wahrheit geben zu können, doch durch ihren natürlich richtigen Blick auch in höheren Dingen in so Vielen eine sehnsuchtsvolle Stimmung nach Wahrheit bewirkte. Indem sie nämlich dieselbe in dem Körperlosen suchte, erhob sie den Geist aus der Richtung auf das Sinnliche zum Uebersinnlichen. Indem sie auf die Ideen hinwies, entzündete sie das geistige Verlangen nach dem Reiche dieser körperlosen Wesenheiten, welche in den Ideen faßbar geworden zu sein schienen. Und so erwuchs ihm die Hoffnung, auch die Idee aller Ideen, Gott, erschauen zu können. Also die Richtung zur Wahrheit, das Verlangen nach ihr, die Hoffnung sie erreichen zu können fand Justin nach seinem Bekenntniß in der Philosophie Platon's, mehr nicht. Und ihm dürfen wir darin glauben, denn mit solchem Eifer, mit so unbefangener Begeisterung wie er, wirft sich ihr jetzt Keiner mehr in die Arme.

Dies Zeugniß gewinnt die klarste Ergänzung, wenn wir weiter von ihm hören, was er, als ihn die Philosophie Platon's nicht befriedigen konnte, nach seiner Bekehrung zum Christenthum, in diesem gefunden habe: „Ich fand," schreibt er, „indem ich die Lehre Christi bei mir erwog, in ihr diejenige Philosophie, welche allein zuverlässig und heilbringend ist. In dieser Weise und aus diesem Grunde bin ich darum jetzt Philosoph und ich wollte, daß Alle zu gleicher Gesinnung gelangten und von der Lehre des Heilandes nicht abwichen. Denn es liegt in ihr eine ehrfurchteinflößende Würde und eine Kraft, jene, die vom rechten Weg abgewichen sind, zur Zerknirschung zu bringen, und sie gewährt denen, die sich betrachtend in sie versenken, beseligende Ruhe."[1])

Wie treffend ist hier die Kraft und das Wesen des Christenthums gegenüber der platonischen Philosophie charakterisirt! Justin hat seine Worte offenbar sehr überlegt und sie mit bewußter Absicht so gewählt, um seine Erfahrung über diesen Gegensatz ganz bestimmt

1) Dialog. cum Tryph. cap 8. διαλογιζόμενός τε πρὸς ἐμαυτὸν τοὺς λόγους αὐτοῦ, ταύτην μόνην εὕρισκον φιλοσοφίαν ἀσφαλῆ τε καὶ σύμφορον. οὕτως δὴ καὶ διὰ ταῦτα φιλόσοφος ἐγώ· βουλοίμην δ' ἂν καὶ πάντας ἴσον ἐμοὶ θύμον ποιησαμένους, μὴ ἀφίστασθαι τῶν τοῦ σωτῆρος λόγων· δέος γάρ τι ἔχουσιν ἐν ἑαυτοῖς, καὶ ἱκανοὶ δυσωπῆσαι τοὺς ἐκτρεπομένους τῆς ὀρθῆς ὁδοῦ, ἀνάπαυσίς τε ἡδίστη γίγνεται τοῖς ἐκμελετῶσιν αὐτούς.

auszusprechen. — Die Erkenntniß der platonischen Ideen erhebt wohl die Seele, aber es fehlt ihr die Kraft der göttlichen Wahrheit und des erneuernden Lebens, das in Christo liegt; sie erweckt und spannt in der Seele wohl die Hoffnung Gott zu schauen, vermag ihr aber nicht das beseligende Glück des wirklichen Gottesbesitzes zu geben wie das Christenthum.

Diese beiden Stellen des Justinus, in denen er seine innere Ueberzeugung über das allgemeine Verhältniß der Philosophie Platon's zum Christenthum ausspricht, finden wir durch viele andere Bemerkungen in seinen Schriften nur bestätigt und weiter ausgeführt. Auch ist in denselben nach unserm Dafürhalten der christliche Standpunkt, den die folgenden Kirchenväter mit ihren Aussprüchen über Platon und die ganze antike Philosophie einnehmen, klar und richtig ins Auge gefaßt. —

Bevor wir aber noch weitere Stellen aus Justin und aus andern Kirchenvätern über die Philosophie Platon's anführen, wollen wir gleich hier ein bei neueren Gelehrten häufig vorkommendes Mißverständniß berichtigen, da uns bei Anführung der obigen Stellen aus Justin die geeignetste Gelegenheit hiezu geboten zu sein scheint.

Denn wie aus jenen Stellen erhellt, erblickt Justin in der Philosophie Platon's zwar viele Anregung für den forschenden Geist, die Wahrheit zu suchen, aber sie selbst findet und erlangt er nicht in ihr, sondern nur im Christenthum.

Dieser Voraussetzung gemäß, die zwischen Anregung für die Wahrheit und zwischen dem Besitz der Wahrheit unterscheidet, läßt darum Justin wie die anderen Kirchenväter der Philosophie Platon's, sobald er sie als eine natürliche Vorbereitung auf die Wahrheit des Christenthums in Betracht zieht, volles Lob zukommen; sowie er sie hingegen mit der positiven Wahrheit und Heilskraft des Christenthums in Vergleichung bringt und von dieser Seite in Betracht zieht, hat sie für ihn sowohl als für die andern Kirchenväter nicht jene hohe Bedeutung.

Nach diesen beiden so sehr verschiedenen Gesichtspunkten unter welchen die Kirchenväter ihre Urtheile über Platon fällten, mußten darum natürlich diese Urtheile verschieden lauten. Die pantheistische Richtung der modernen Philosophie [1]), welche die Verschiedenheit dieser

1) Vgl. Dr. Huber: Die Philos. der Kirchenväter. S. 13. —

beiden Gesichtspunkte nicht in's Auge faßte, und einfach bemerkte, daß die Väter Platon bald lobend anerkennen, bald aber auch zur Erkenntniß der Wahrheit für unzureichend halten, wußte darum nichts Besseres zu thun, als die Väter in ihren Urtheilen über Platon des Widerspruches zu beschuldigen. Sie sind aber durchaus nicht im Widerspruch mit sich, wenn sie die platonische Philosophie in dem, was sie leisten konnte und geleistet hat, anerkennen und mit Lob auszeichnen und sie in dem was ihr durchaus mangelte und mangeln mußte, auf ihren Mangel und ihre Grenzen zurückweisen.

Diese Grenzen nun findet Justin der Platonischen wie überhaupt aller Philosophie durch die beschränkte Tragweite des menschlichen Denkens gezogen.

Nachdem er daher bemerkt hat, wie selbst die größten Philosophen, Platon und Aristoteles, über die wichtigsten Wahrheiten, jeder sowohl mit sich selbst, als Einer mit dem Andern im stärksten Widerspruche stehen, sucht er die Ursache hievon in folgenden Worten klar zu machen und auszusprechen: „Weil sie nicht von denen, die im Besitze der Erkenntniß gewesen seien, hätten lernen wollen, sondern sich eingebildet hätten, kraft menschlicher Klugheit eine vollkommene Erkenntniß des Himmlischen erlangen zu können."[1]) — „Denn," sagt er, oder wer sonst der Verfasser der ihm zugeschriebenen Cohortio ad Graecos ist, weiter, „nicht durch natürliche Kraft, noch durch menschlichen Scharfsinn können so große und göttliche Dinge von den Menschen erkannt werden, sondern durch jene Gabe, die ehedem von oben auf die heiligen Männer herabkam, welche nicht künstliche Worte nöthig hatten und nicht Kampfes und Streites halber redeten, sondern sich mit lauterem Gemüthe der Einwirkung des göttlichen Geistes hingaben, so daß dies göttliche, himmelentstammte Plektrum sich solcher tugendhafter Männer, wie eines Instrumentes, gleich einer Cither oder Lyra bediente, um uns durch sie die Erkenntniß der göttlichen und himmlischen Dinge zu offenbaren."

„Deßhalb belehrten sie uns auch, wie aus einem Munde und wie mit einer Zunge, sowohl über Gott als die Schöpfung der Welt und über die Erschaffung des Menschen, über die Unsterblichkeit der menschlichen Seele, über das nach diesem Leben kommende Gericht, kurz über Alles, was wir zu wissen nöthig haben, ohne sich gegenseitig zu wider-

1) Cohort. ad Graecos. cap. 7. *Τὸ μὴ βουληθῆναι δηλονότι παρὰ τῶν εἰδότων μανθάνειν, ἀλλ' ἑαυτοὺς οἴεσθαι τῇ ἀνθρωπίνῃ αὐτῶν περινοίᾳ τὰ ἐν οὐράνοις δύνασθαι γιγνώσκειν σαφῶς.*

sprechen, sondern mit voller Uebereinstimmung, obgleich sie uns diese göttlichen Lehren an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten mittheilten.“ [1])

In der durch das Christenthum erschlossenen Erkenntniß von Gottes freier Persönlichkeit, die sich uns in Christus leibhaftig geoffenbaret hat, war auch mit einem Mal die Welt der übernatürlichen Wahrheiten zur Erfahrungsthatsache geworden. Denn was der freipersönliche Gott ist und weiß, können wir nur durch ihn selbst, — also nur mittels eines Wissens erfahren, das über unsere Natur schlechterdings hinausgeht.

Es erklärt sich darum, von dieser Seite betrachtet, ganz einfach die beziehungsweise Geringschätzung des Platon durch die Kirchenväter, wenn es sich bei ihnen einerseits um den wirklichen Inhalt höherer Wahrheiten handelte und ihre beziehungsweise Hochschätzung desselben, wenn andererseits wieder sein für das Streben nach Wahrheit entzündendes Wesen zur Sprache kam, und wenn es sich darum handelte, daß er manche richtige Spuren der Wahrheit in der Seele und in der äußeren Natur aufdeckte.

Die Spuren der Wahrheit aber, welche Justin in der platonischen Philosophie erkannte, leitete er aus zwei Quellen ab. Erstens aus seiner Kenntniß der heiligen Schriften, zu der er auf seinen Reisen gelangt sei; zweitens aus dem *σπέρμα τοῦ λόγου* oder dem *σπερματικὸς λόγος*, d. h. aus der den Menschen angeborenen, Gott ebenbildlichen Vernunft, vermöge welcher, da sie ein Werk des göttlichen Logos ist, selbst die Heiden bis auf einen gewissen Grad von Natur aus zum Christenthume gehören. Die erstere Ansicht wurde von den meisten Kirchenvätern welche sich mit der Philosophie Platon's befaßten, unbedenklich angenommen. Selbst Augustinus stimmte ihr anfangs

1) Cohort. ad Graecos. c. 8. — *Οὔτε γὰρ φύσει οὔτε ἀνθρωπίνῃ ἐνοίᾳ οὕτω μεγάλα καὶ θεῖα γιγνώσκειν ἀνθρώποις δυνατὸν ἀλλὰ τῇ ἄνωθεν ἐπὶ τοὺς ἁγίους ἄνδρας τηνικαῦτα κατελθούσῃ δωρεᾷ, οἷς οὐ λόγων ἐδέησε τέχνης οὐδὲ τοῦ ἐριστικῶς τι καὶ φιλονείκως εἰπεῖν ἀλλὰ καθαροὺς ἑαυτοὺς τῇ τοῦ θείου πνεύματος παρασχεῖν ἐνεργείᾳ, ἵν' αὐτὸ τὸ θεῖον ἐξ οὐράνου κατιὸν πλῆκτρον ὥσπερ ὀργάνῳ κιθάρας τινὸς ἢ λύρας, τοῖς δικαίοις ἀνδράσι χρώμενον τὴν τῶν θείων ἡμῖν καὶ οὐρανίων ἀποκαλύψῃ γνῶσιν. διὰ τοῦτο τοίνυν ὥσπερ ἐξ ἑνὸς στόματος καὶ μιᾶς γλώσσης καὶ περὶ θεοῦ καὶ περὶ κόσμου κτίσεως καὶ περὶ πλάσεως ἀνθρώπου καὶ περὶ ἀνθρωπίνης ψυχῆς ἀθανασίας, καὶ τῆς μετὰ τόν βίον τοῦτον μελλούσης ἔσεσθαι κρίσεως καὶ περὶ πάντων ὧν ἀναγκαῖον ἡμῖν ἐστιν εἰδέναι, ἀκολούθως καί συμφώνως ἀλλήλοις ἐδίδαξαν ἡμᾶς καὶ ταῦτα ἐν διαφόροις τόποις τε καὶ χρόνοις τὴν θεῖαν ἡμῖν διδασκαλίαν παρεσχηκότες.*

bei. [1]) Später jedoch änderte er diese Ansicht und kam zu der Ueberzeugung, daß Platon die heiligen Schriften schon aus dem Grunde nicht gelesen haben könne, weil die griechische Uebersetzung der Septuaginta zu seinen Lebzeiten noch nicht hergestellt gewesen sei. [2])

In der That zeigt sich diese Annahme der älteren Kirchenväter auch noch aus anderen Gründen als unhaltbar. [3]) Denn einmal finden wir die heiligen Schriften in Platon's Werken nirgends weder direkt noch indirekt irgendwie erwähnt; keine einzige Stelle derselben ist von Platon citirt oder auch nur ihrem Inhalte nach in seine Schriften aufgenommen. Was aber noch mehr beweist, daß Platon mit den Schriften des alten Testamentes gar nicht bekannt gewesen sei, ist der Umstand, daß er gerade von den eigenthümlichen Lehren derselben, von der Persönlichkeit Gottes, von der Schöpfung aus Nichts, von dem Sündenfall in Folge freiwilliger Uebertretung eines göttlichen Gebotes, überhaupt von der sittlichen Verantwortlichkeit des Menschen gegen Gott, als höchsten Gesetzgeber u. s. w., keine Kenntniß zeigt. Hätte Platon die heiligen Schriften direkt oder indirekt, aus eigener Lektüre oder aus der Mittheilung Anderer kennen gelernt, gerade diese Lehrpunkte hätten seine griechische Anschauungsweise auf's Eindringlichste frappiren müssen, und er hätte sie nicht ohne Beachtung umgehen können.

Daß die Kirchenväter aber trotzdem zu der Ansicht kamen, Platon habe die heiligen Schriften kennen gelernt, rührt einmal daher, daß sie den Behauptungen der Juden allzuviel Glauben beimaßen, welche einen besonderen Nationalstolz hineinsetzten daß die Meinung zur Geltung käme, Platon habe aus ihren heiligen Ueberlieferungen geschöpft. Zur Annahme dieser von den Juden verfochtenen Meinung wurden sie aber gewissermaßen durch heidnische Schriftsteller selbst gedrängt, welche die anmaßende Behauptung aufstellten, in der christlichen Lehre sei Vieles enthalten, was aus Platon geschöpft sei. Denn viel leichter war es ja, die Ansicht der Kirchenväter wahrscheinlich zu machen, als die der heidnischen Schriftsteller. Da nämlich eine gewisse Aehnlichkeit in den Gedanken Platon's mit vielen Stellen des alten Testamentes nicht in Abrede gestellt werden konnte, so war es ohne

---

1) De doctrina Christ. lib. II, 43.
2) De civit. Dei VIII, 11. Retract. lib. II. cap. 4, 2.
3) Confer. Michelis die Philos. Platons. I. Abth. S. 51. —

viele Mühe zur Wahrscheinlichkeit zu erheben, daß Platon aus Jenem, zumal da es viel älter war, geschöpft habe.

Was nun zweitens den logos spermaticos (λόγος σπερματικός) betrifft, in welchen Justin, Clemens von Alexandrien, Origenes und Andere die zweite Quelle der Erkenntniß suchten, aus welcher Platon viel Wahres geschöpft habe, so darf dieser Ausdruck vor Allem nicht pantheistisch noch auch im Sinne einer außerordentlichen übernatürlichen göttlichen Erleuchtung und Mittheilung genommen werden. Denn im Sinne des Justinus ist derselbe nichts Anderes, als die anerschaffene, gottebenbildliche Vernunft des Menschen, welche wegen dieser Ebenbildlichkeit mit Gott, auch eine angeborene Fähigkeit hat, göttliche Wahrheiten in schwachem Abbild und Umrisse (ἀμυδρῶς) [1]) aufzufassen [2]); und wenn Justin die Heiden, welche sich im Besitze dieser natürlichen Vernunftwahrheit befinden, insofern Christen nennt, so will er damit nur sagen, daß sie sich der göttlichen Wahrheit insofern genähert hätten, als sie jenes natürliche Erkenntnißlicht wieder aufgedeckt hätten, welches Gott als eine Hinweisung auf seine ewige Wahrheit der Menschenseele eingepflanzt hätte.

So eigenthümlich darum das Wort σπερματικὸς λόγος klingt, so ist es doch nur die griechische Bezeichnung für die ratio innata des Mittelalters und der ganze Gedanke des Justin ist kein anderer als die von der Kirche fort und fort festgehaltene Lehre, daß dem freipersönlichen menschlichen Geist wegen seiner Gottebenbildlichkeit die Fähigkeit, Gott zu erkennen, angeschaffen sei.

Es ist dies ja auch der Sinn von Tertulian's Wort: Anima naturaliter Christiana (Apol. 17.) [3]).

---

1) Apolog. II. 13. —

2) Michelis hat über den λόγος σπερματικός eine von uns abweichende Ansicht, indem er „das σπερματικόν für die einzelnen hellen Punkte nimmt, wo die höhere Idee klarer in der alten Menschheit aufleuchtet, den λόγος selbst aber weltgeschichtlich und universal als das die Geschichte und ihre Entwickelung und speziell die Organisation der Gesellschaft tragende und leitende Prinzip betrachtet." — Wir glauben, daß diese von Dr. Michelis vorgeschlagene Erklärung der Ansicht der Kirchenväter über den λογ. σπερ., außerdem daß sie unklar und unbestimmt ist, auch in sich unrichtig ist. Denn was Platon und die alten Philosophen Wahres und Schönes erkannten, hatten sie gewiß nicht aus so einem allgemeinen, vernünftigen Prinzip, das die ganze Menschheit gleichsam überschwamm, sondern aus der gottebenbildlichen Vernunft, die jeder in sich trug, wie die Väter so entschieden lehren.

3) In seiner Schrift de testimonio animae sagt Tertull. testimonia animae quanto vera, tanto simplicia; quanto simplicia, tanto vulgaria; quanto vulgaria,

An allen Stellen an denen Justin von dem λόγος σπερματικός spricht, faßt er denselben in einem Sinne auf, welcher weder ein übernatürliches noch ein pantheistisches Einwirken des göttlichen Geistes, sondern nur die natürliche Erkenntnißkraft bezeichnen will, durch welche die heidnischen Weisen einige Lichtstrahlen der Wahrheit aufzufassen fähig waren.

Er sagt in dieser Beziehung: „Alle Schriftsteller waren vermöge des ihnen innewohnenden Samens der Vernunft nur fähig eine unzulängliche Erkenntniß der Wahrheit zu erlangen, denn verschieden ist der Samen und die Aehnlichkeit mit einer Sache von demjenigen, von welchem er stammt und welcher die Aehnlichkeit verlieh." [1])

Nach diesem Grundsatze steht ihm darum Platon's Lehre nicht im Widerspruch mit dem Christenthum, ist demselben aber auch nicht gleich. Er sagt: „Nicht geradezu entgegengesetzt sind Platon's Lehrsätze der Lehre Christi, aber auch nicht gleich; so weit nämlich Jeder (der Weisen) den ihm zugefallenen Theil der angeborenen, von Gott verliehenen Vernunft erfaßte, waren seine Lehrsätze auch trefflich." [2]) — Der Ausdruck „angeborene göttliche Vernunft" — könnte wegen seiner religiösen Fassung allerdings als eine übernatürliche Einwirkung Gottes auf die Seele gefaßt werden. Doch sowie wir auf die Resultate blicken, welche Justinus aus jener angeborenen Vernunft für die Seele zieht, wird uns klar, daß er nur die natürliche Erkenntnißkraft dabei im Auge hatte.

Wir sehen also, Justin faßte die kirchliche Lehre gegenüber der platonischen und gegenüber aller Philosophie ganz scharf und präcis auf, bis auf den technischen Ausdruck der späteren Schule.

---

tanto communia, quanto communia, tanto naturalia, quanto naturalia, tanto divina; non putem cuiquam frivolum et frigidum videri posse, si recogitet naturae majestatem, ex qua censetur autoritas animae. Quantum dederis magistrae, tantum adjudicabis discipulae. Magistra natura, anima discipula. Quidquid aut illa edocuit, aut ista perdidicit, a Deo, est, magistro scilicet ipsius magistrae.

1) Apologia II, 13. *οἱ γὰρ συγγραφεῖς πάντες διὰ τῆς ἐνούσης ἐμφύτου τοῦ λόγου σπορᾶς, ἀμυδρῶς ἐδύναντο ὁρᾶν τὰ ὄντα· ἕτερον γάρ ἐστι σπέρμα τινὸς καὶ μίμημα κατὰ δύναμιν δοθὲν καὶ ἕτερον αὐτὸ οὗ κατὰ χάριν τὴν ἀπ' ἐκείνου ἡ μετουσία καὶ μίμησις γίγνεται.* —

2) Ibid. *οὐχ ὅτι ἀλλότριά ἐστι τὰ Πλάτωνος διδάγματα τοῦ Χριστοῦ, ἀλλ' ὅτι οὐκ ἔστι πάντη ὅμοια, ὥσπερ οὐδὲ τὰ τῶν ἄλλων Στωϊκῶν τε καὶ ποιητῶν καὶ συγγραφέων· ἕκαστος γάρ τις ἀπὸ μέρους τοῦ σπερματικοῦ θείου λόγου τὸ συγγενὲς ὁρῶν καλῶς ἐφθέγξατο.*

Er sah eine wesentliche Verschiedenheit zwischen der Lehre Platon's, die sich auf die natürliche Vernunft gründete, und zwischen der christlichen Offenbarung, welche vom persönlichen λόγος Gottes mitgetheilt ist.

Aber doch sah er keinen Gegensatz zwischen Beiden, vielmehr hielt er das mit der gottebenbildlichen menschlichen Vernunft erkannte Wahre eben deßhalb für Etwas, das dem Christenthume gleichsam zugewendet, aber doch durchaus noch nicht christlich sei.

Denn obgleich das wahrhaft Vernünftige der menschlichen Seele, wie der ganze gottebenbildliche Mensch, Eigenthum des Christenthums ist, so ist deßwegen dies Vernünftige noch nichts Christliches, noch weniger das Christenthum selbst, das ja vielmehr unmittelbar aus dem göttlichen Geiste Christi abstammt.

Damit haben wir also in Justinus dem Martyrer die erste auf kirchlichem Boden ausgebildete wissenschaftliche Anschauung über die Bedeutung der platonischen Philosophie im Verhältniß zum Christenthum kennen gelernt. Sehen wir nun ob auch die anderen kirchlichen Schriftsteller, welche sich über diese Frage eingehender aussprachen, an diesen Anschauungen festhalten.

Tertullian zunächst spricht sich in derselben Weise aus. Wenn er auch in seiner Schrift de anima den Platon „den Gewürzkrämer der Häretiker" (haereticorum condimentarium) nennt, so gibt er doch in derselben Schrift zu, daß die Philosophen sich in ihrem Denken oft der Wahrheit nähern (de an. 2,558 edit. Lips.), und hält, wie in der oben (pag. 24) citirten Stelle, das Naturzeugniß der Seele für sehr hoch.

Ebenso erkennt Irenäus, so sehr er die Wahrheit des Heils und die richtige Erkenntniß Gottes nur in der Offenbarung Gottes sucht, (sine Deo non cognosci Deum), doch an, daß Platon sehr fromm und erhaben über Gottes Gerechtigkeit, Güte und Macht geurtheilt habe. [1])

Clemens von Alexandrien ist, obgleich er sich zu keiner bestimmten Philosophen-Schule bekennen will und es sogar als obersten Grundsatz ausspricht, man müsse aus allen Philosophen das Beste auswählen, — doch vorzüglich durch die platonische Schule gebildet, und schätzt den Platon auch höher als alle übrigen Philosophen. Aber

---

1) Die Stelle (adv. haeres. III. 45 edit. Colon.) lautet: Quibus religiosior Plato ostenditur, qui eundem Deum et justum et bonum confessus est, habentem potestatem omnium, ipsum facientem judicium.

dennoch überschätzt er ihn nicht, und bei aller Anerkennung dessen, was Platon's Philosophie bietet, ist er sich doch ganz klar bewußt, was sie nicht bietet und nicht zu bieten vermag.

Er macht zu der Aeußerung des Platon: „daß es schwer sei, den Vater und Urheber des Weltalls zu finden, und unmöglich, wenn man ihn auch gefunden habe, sein Wesen durch Worte auszusprechen," [1]) folgende Bemerkung: „Ganz Recht, o Platon, du hast hier wirklich die Wahrheit berührt, laß also nur nicht ab und fahre fort weitere Untersuchungen mit mir über das Gute anzustellen; denn allen Menschen, die sich den Wissenschaften weihen, sind gewisse Saamenkeime des Göttlichen eingepflanzt, durch welche sie selbst wider Willen und trotz ihres Sträubens einzugestehen gezwungen sind, daß ein Gott sei, welcher keinem Vergehen und Entstehen unterworfen ist und der über uns in einer himmlischen Sphäre wie auf seiner Warte wohne." [2])

Nebst dieser angeborenen Vernunft führt Clemens von Alexandrien auch die heil. Schrift als eine Quelle seiner Erkenntniß an: „Ich kenne deine Lehrmeister wenn du sie gleich verschweigen willst: die Geometrie hast du von den Aegyptern, die Astronomie von den Babyloniern erlernt, Vieles lehrten dich auch die Assyrier, all' die Gesetze aber, welche auf der Grundlage der Wahrheit ruhen und die obige Ansicht von Gott hast du den Hebräern zu verdanken." [3]) Er nennt darum auch den Platon den Philosophen nach den Hebräern (ἐξ Ἑβραίων) [4]), und sagt, er sei gleichsam von Gott begeistert (θεοφορούμενος) [5]); auch nennt er ihn den Größten unter allen Philosophen. [6]) Also auch Clemens leitet das Wahre in Platon's Schriften aus denselben zwei Quellen ab wie Justinus: aus der natürlichen Vernunft wegen ihrer Gottähnlichkeit und aus seiner Kenntniß der

---

1) Timaeus. cap. 28 b.

2) Cohort. ad Gentes VI. 113 edit Wirceb εὖγε ὦ Πλάτων, ἐπαφᾶσαι τῆς ἀληθείας ἀλλὰ μὴ ἀποκάμῃς· ξύν μοι λαβοῦ τῆς ζητήσεως τἀγαθοῦ πέρι; πᾶσιν γὰρ ἁπαξαπλῶς ἀνθρώποις, μάλιστα δὲ τοῖς περὶ λόγους ἐνδιατρίβουσιν, ἐνέστακταί τις ἀπόῤῥοια θεϊκή. οὗ δὴ χάριν καὶ ἄκοντες μὲν ὁμολογοῦσιν ἕνα τε εἶναι Θεὸν, ἀνώλεθρον καὶ ἀγένητον; τοῦτον ἄνω που περὶ τὰ νῶτα τοῦ οὐρανοῦ, ἐν τῇ ἰδίᾳ καὶ οἰκείᾳ περιωπῇ ὄντως ὄντα ἀεί.

3) Cohort. ad Gentes VI. p. 115.

4) Strom. I, 1, 321.

5) Strom. I, 8.

6) Paedagog. III, 2.

Offenbarung. Doch gilt auch ihm die griechische und platonische Philosophie nur für ein Bild der Wahrheit. [1])

Er sagt deßhalb auch, daß die Philosophie der Griechen nur eine Mittheilung Gottes durch die Natur sei (*Θεοῦ ἔμφασις φυσική* Strom. V, c. 13. pag. 113.) und nennt darum die durch diese Erkenntniß erworbene Gerechtigkeit der Heiden auch eine natürliche Gerechtigkeit (*δικαιοσύνη φυσικr* Stromat. I, c. 19. p. 117.).

Sie gibt deßwegen auch nicht die vollkommene Einsicht [2]), sondern versteht, obgleich ein Geschenk der Vorsehung [3]), nur das Irdische [4]). Ihr Verdienst ist, daß sie den Menschen in sittlicher Beziehung veredelt, indem sie ihn für die Wahrheit befähigt [5]); sie ist, wie er in seinem Pädagogus so häufig sagt, für das Heidenthum ein Führer zu Christus, wie das Gesetz für die Juden.

Natürlich wollte er damit nicht sagen, daß die heidnische Philosophie in ihrer Führung zu Christus der alten Offenbarung gleich sei, sondern nur, daß sie etwas Analoges mit ihr habe, indem sie auch eine Hindeutung auf die in Christus kommende Wahrheit enthalte und eine Herabbildung zu deren Verständniß bewerkstelligt habe. Und mit so hoher Begeisterung er auch von der griechischen und speziell von der platonischen Philosophie spricht, so gesteht er ihr doch nie eine andere Bedeutung zu, als daß sie vorbereitende Winke auf die Wahrheit enthalte, welche uns das Christenthum wirklich mitgetheilt habe. Stets begegnet uns der eine Grundgedanke, daß die forschende Seele Platon's zwar ein herrliches Zeugniß für die christliche Wahrheit, nicht aber schon sie selbst zu geben vermocht habe. Auch bei Clemens wird uns an den Resultaten, die er aus dem logos spermaticos für die Erkenntniß der alten Philosophie ableitet, vollkommen klar, daß er keinen höheren — von Gott mitgetheilten Erkenntniß-Inhalt darunter verstand und daß er ebensoweit von einer pantheistischen Auffassungsweise entfernt war.

„Denn," sagt er, „wenn die Griechen, durch einige Strahlen des göttlichen Wortes berührt, einen geringen Theil der göttlichen Wahr-

---

1) Strom. I, 2, 26. *ἀληθείας οὖσαν εἰκόνα ἐνάργη, θείαν δωρεὰν Ἕλλησι δεδομένην.*

2) Strom. VI, 10, 781.

3) Strom. VI, 17, 819.

4) Strom. VI, 7, 768.

5) Strom. I, 16, 366.

heit ausgesprochen haben, so bezeugen sie damit zwar deren unläugbare Macht, beweisen aber auch zugleich ihre eigene Schwäche, indem sie nicht das Ziel zu erreichen vermochten. Ich glaube darum es müsse Jedem klar sein, daß Diejenigen, welche ohne das Wort der Wahrheit etwas zu thun oder zu reden suchen, einem Menschen gleich sind, der ohne Füße einherzuwandeln versucht." [1]) In dieser Stelle will Clemens offenbar, ohne allen rhetorischen Anflug, den genauen Ausdruck für das Verhältniß der alten Philosophie zur Offenbarung fixiren, und wir sehen, er erkennt in derselben nur insofern ein Zeugniß für die Offenbarung, als er in ihr findet, wie die Gedanken der Seele derselben von Natur zugewendet sind. „Denn etwas Anderes ist es, wenn Jemand über die Wahrheit spricht, und etwas Anderes, wenn die Wahrheit sich selbst ausspricht (*ἑαυτὴν ἑρμηνεύει*), etwas Anderes ist eine Vermuthung der Wahrheit, etwas Anderes die Wahrheit selbst, etwas Anderes das Bild einer Sache und etwas Anderes die Sache selbst." [2]) Wir sehen, ebenso klar und ausdrucksvoll wie von Justinus, wird das Verhältniß der griechischen und platonischen Philosophie zur Offenbarung, in den berührten Stellen auch von Clemens aufgefaßt.

Origenes, der geniale und mit der alten Philosophie so gründlich bekannte Schüler des Clemens, hält dieselbe Ansicht fest. Auch er sieht eine Quelle der Wahrheit für die Philosophie in der von Gott geschenkten Vernunft. [3]) Doch ist ihm klar daß die christlichen Wahrheiten welche uns unmittelbar von Gott gegeben sind, alle philosophischen Gedanken, die aus dem menschlichen Geist geschöpft sind, weit übertreffen. [4]) Natürlich beziehen sich diese seine Aeußerungen vor Allem auf Platon, dessen Philosophie er besonders schätzte und pflegte. Auch er nimmt an daß derselbe aus den Quellen der Offenbarung, da sie ja älter seien, irgendwie geschöpft habe [5]), findet aber auch daß

---

1) Cohort. VII, p. 123. edit Wirceb. *εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα ἐναύσματά τινα τοῦ λόγου τοῦ θείου λαβόντες Ἕλληνες, ὀλίγα ἄττα τῆς ἀληθείας ἐφθέγξαντο προσμαρτυροῦσι μὲν τὴν δύναμιν αὐτῆς οὐκ ἀποκεκρυμμένην· σφᾶς δὲ αὐτοὺς ἐλέγχουσιν, ἀσθενεῖς οὐκ ἐφικόμενοι τοῦ τέλους· ἤδη γὰρ οἶμαι παντὶ τῷ δῆλον γεγονέναι ὡς τῶν χωρὶς τοῦ λόγου τῆς ἀληθείας ἐνεργούντων τι ἢ καὶ φθεγγομένων, ὁμοίων ὄντων τοῖς χωρὶς βάσεως βαδίζειν βιαζομένοις.*

2) Stromat. I. VII. *ἕτερον στοχασμὸς ἀληθείας, ἕτερον ἡ ἀλήθεια· ἄλλο ὁμοίωσις ἄλλο αὐτὸ τὸ ὄν.*

3) Contra Celsum lib. VI. cap. 3. pag. 303 edit. Lommatzsch.

4) Ibid. lib. III. cap. 81. pag. 360 et 361.

5) Ibid. lib. VI. cap. 19. pag. 332 und an andern Stellen.

ihm das richtige Verständniß dafür gefehlt und daß er sie darum nicht richtig aufgefaßt und wiedergegeben habe. Der mit griechischer Denkweise so sehr vertraute Kirchenlehrer war sich vollkommen klar darüber, daß die aus der alten Offenbarung in Platon's philosophisches System etwa herübergekommenen Wahrheiten doch eine vollständige Umgestaltung erfahren haben müßten.

Auf die Behauptung des Philosophen Celsus daß Platon dieselben Wahrheiten wie das Christenthum, und dazu in schönerer und edlerer Form besitze, erwiedert er: „Die Wahrheit zu gestehen, hat die Platonische Philosophie, wie jede ähnliche künstlich ausgesponnene Theorie, wenn sie wirklich einen Nutzen brachte, solchen doch nur in geringem Maaß gebracht; viel größeren Nutzen dagegen brachte die Einfachheit der Offenbarungs-Schriftsteller, welche in ihrer Lehre und in ihrer Ausdrucksweise sich zur einfachen Fassungskraft herabgelassen haben." [1])

„Denn Gottes Wort lehre, daß es nicht genüge, das Wahre blos deßhalb auszusprechen, weil es geeignet ist das menschliche Gemüth zu überreden und zu überführen, wenn Demjenigen welcher redet, nicht eine gewisse Kraft von Gott verliehen ist, und wenn sich nicht jene Gnadenhilfe in den Reden offenbart, welche Denen die mit Nutzen reden wollen, nur nach Gottes Willen eingegossen wird; [2]) daher müssen wir auch jener Stelle in einem Briefe Platon's beistimmen, wo er sagt: „„Das höchste Gut sei eigentlich unaussprechlich, wenn wir jedoch in längerer Berührung mit ihm blieben, dann entzünde sich an demselben die Seele, wie das Licht an der Flamme;"" denn sowohl dies, als auch was Andere gesagt haben, ist ihnen von Gott gekommen, und darum darf man sagen, daß sie, die eine so richtige Vorstellung von Gott gehabt und ihn doch nicht durch Frömmigkeit als Gott geehrt hätten, nicht unverdienter Weise die Strafe empfingen welche dem Sünder gebührt." [3]) Origenes zeigt dann weiter, daß die Wahrheit, von der Platon in der obigen Aeußerung seines Briefes und in vielen

---

1) Contra Celsum VI, 2, pag. 299. *ὀλίγους μὲν ὤνησεν (εἴγε ὤνησεν) ἡ περικαλλὴς καὶ ἐπιτετηδευμένη Πλάτωνος καὶ τῶν παραλησίως φρασάντων, λέξις· πλείονας δὲ ἡ τῶν εὐτελέστερον ἅμα καὶ πραγματικῶς καὶ ἐστοχασμένως τῶν πολλῶν, διδαξάντων καὶ γραψάντων.*

2) Ibid. pag. 300. *φησὶ δ᾽ ὁ θεῖος λόγος, οὐκ αὔταρκες εἶναι τὸ λεγόμενον πρὸς τὸ καθικέσθαι ἀνθρωπίνης ψυχῆς· ἐὰν μὴ καὶ δύναμίς τις θεόθεν δοθῇ τῷ λέγοντι καὶ χάρις ἐπανθήσῃ τοῖς λεγομένοις, καὶ αὕτη οὐκ ἀθεεὶ ἐγγινομένη τοῖς ἀνυσίμως λέγουσιν.*

3) Ibid. cap. III pag. 301 et 302.

anderen Stellen seiner Schriften eine so richtige Ahnung gehabt habe, in der heiligen Schrift wirklich ausgesprochen sei, in Stellen wie die folgende: „Werde Licht, werde Licht Jerusalem, denn dein Licht kommt und der Glanz des Herrn ist über dir aufgegangen. Jesaias 60, 1. oder: in deinem Lichte werden wir Licht sehen. Psalm 35, 10.

Indem Origenes diese im prophetischen Schauen der künftigen Wahrheit des Christenthums niedergeschriebenen Worte des alten Testaments mit jener Stelle Platon's vergleicht, knüpft er daran die treffende Bemerkung [1]): „Fasse man ins Auge, welcher Unterschied zwischen dem schön gesprochenen Worte Platon's über das höchste Gut und zwischen den Worten der Propheten über das Licht der Seligen besteht, und man wird finden, daß die Wahrheit, wie Platon sie ausgesprochen, Niemand, nicht einmal ihm selbst, der so über das höchste Gut philosophirte, Nutzen gebracht habe, daß dagegen das ungekünstelte Wort der heiligen Schrift Denjenigen, welcher es in rechter Weise liest, mit göttlichem Geiste anhaucht und ergreift, da er jenes Licht in sich trägt, welches, nach der Parabel, die fünf klugen Jungfrauen in ihren Lampen unterhalten."

„Es gibt also," fährt er fort, „eine göttliche und eine menschliche Weisheit, die von uns die Weisheit der Welt genannt wird, und welche vor Gott Thorheit ist; eine göttliche die verschieden ist von der menschlichen, insofern sie eben göttlich ist und durch göttliche Gnade Denen zu Theil wird, welche durch gehörige Vorbereitung sich zu ihrer Aufnahme geeignet machten, vorzüglich aber Denen die den Unterschied von beiden kennend, in ihrem Gebet sich an Gott zu wenden pflegen mit den Worten: „„Wenn auch einer vollkommen wäre vor den Augen der Menschen, so wird er doch für nichts erachtet werden, wenn er jene Weisheit entbehrt, welche du verleihst."" Die menschliche Weisheit nennen wir deßhalb eine Uebungsschule der Seele, das Ziel und der Zweck dagegen liegt in der göttlichen Weisheit, welche auch von Jemandem eine unvergängliche Speise genannt wird. Doch ist diese höhere

---

1) Contra Celsum cap. VI. pag. 309. Ὅρα οὖν τὴν διαφορὰν τοῦ καλῶς λελεγμένου ὑπὸ τοῦ Πλάτωνος περὶ τοῦ πρώτου ἀγαθοῦ, καὶ τῶν εἰρημενῶν ἐν τοῖς προφήταις περὶ τοῦ φωτὸς τῶν μακαρίων· καὶ ὅρα, ὅτι ἡ μὲν ἐν Πλάτωνι περὶ τούτου ἀλήθεια οὐδὲν ὡς πρὸς εἰλικρινῆ εὐσέβειαν ὤνησε τοὺς ἐντυγχάνοντας, ἀλλ' οὐδ' αὐτὸν τὸν τοιαῦτα περὶ τοῦ πρώτου ἀγαθοῦ φιλοσοφήσαντα· ἡ δὲ τῶν θείων γραμμάτων εὐτελὴς λέξις ἐνθουσιᾷν πεποίηκε τοὺς γνησίως ἐντυγχάνοντας αὐτῇ· κ. τ. λ.

göttliche Weisheit verschieden vom Glauben, nimmt aber die erste Stelle ein unter den göttlichen Charismen." [1])

Was darum auch Schönes aus Platon's Phädrus und aus dessen Briefen angeführt werden mag, er antwortet darauf: „Es sei das Alles zwar mit sehr viel Wahrscheinlichkeit und Ueberredungskraft gesprochen, habe aber nicht einmal bei dem Philosophen selbst so viel Erfolg gehabt, ihn zur wahren Frömmigkeit und zur Verehrung des Schöpfers des Universums zu bekehren und von seinem Aberglauben abzubringen." [2])

Nachdem er dann mehrere Stellen der heiligen Schrift über die Erhabenheit und Unergründlichkeit Gottes angeführt hat, die er jenen Stellen Platon's von dem unaussprechlichen Wesen des höchsten Gutes entgegengestellt, sagt er: „Diese wenigen Stellen habe ich aus den vielen Mittheilungen heiliger Männer über Gott ausgehoben, um zu zeigen, daß sie eine viel höhere Würde in sich tragen, als die bewunderten platonischen Reden, wenn man nur Augen hat die vermögend sind dies hehre Wesen der heiligen Schrift und der göttlichen Worte der Propheten zu schauen." [3]) Und fährt dann fort: „Die menschliche Seele trägt zwar den Drang in sich, alles dies (was Platon im Phädrus u. s. w. berichtet) zu erkennen, und strebt nach dem, was ihrer Natur verwandt ist, doch ist sie nicht fähig, dasselbe zu erreichen." [4])

Schon daraus, daß Origenes gerade der stolzen Form der platonischen Philosophie so nachdrücklich den einfachen christlichen Offenbarungsinhalt gegenüberstellt und darin eben das Eigenthümliche des Gegensatzes erblickt, — sehen wir, daß auch er den Logos spermaticos, welchen er dem Platon zutheilte, nicht für irgend eine höhere göttliche Mittheilung von besonderen Wahrheiten, sondern nur für das natürliche Vernunftlicht gehalten habe, welches sich aus der Offenbarung Gottes in der Natur einige Erkenntniß über ihn erworben und diese mit der glanzvollsten Form ausgestattet habe.

So bleibt denn auch Origenes der Ansicht treu, daß Platon nicht

---

1) Ibid. cap. 13. pag. 322. *Οὐκοῦν κατὰ ταῦτα ἡ μέν τις θεία σοφία ἐστὶν, ἡ δὲ ἀνθρωπίνη· καὶ ἡ μὲν ἀνθρωπίνη ἐστὶν ἡ καθ' ἡμᾶς λεγομένη σοφία τοῦ κόσμου, ἥτις ἐστὶ μωρία παρὰ τῷ θεῷ. ἡ δὲ θεία, καὶ ἑτέρα παρὰ τὴν ἀνθρωπίνην, εἴπερ ἐστὶ θεία, χάριτι θεοῦ δωρουμένου αὐτὴν τοῖς ἑαυτοὺς ἐπιτηδείους πρὸς παραδοχὴν αὐτῆς κατασκευάσασι παραγίνεται· κ. τ. λ.*

2) Ibid. cap. 17. pag. 328 u. 329.

3) Ibid. cap. 18. pag. 330.

4) Ibid. cap. 18. pag. 331. *Ἡ οὖν ἀνθρωπίνη ψυχὴ περὶ αὐτὰ ὀρέγεται μαθεῖν, ποῖα ἅττα ἐστὶ, βλέπουσα εἰς τὰ αὐτῆς συγγενῆ ὧν οὐδὲν ἱκανῶς ἔχει.*

die Wahrheit selbst erfaßt habe, und daß seine Philosophie gleichsam nur ein beiläufiges Conterfei von ihr biete, so weit sie sich in dem gottähnlichen Geiste abspiegelt. Und selbst wo er in den Zügen dieses Conterfei's die höchste Aehnlichkeit mit der wirklichen Wahrheit findet, verliert er nie aus dem Auge, daß es doch nur ein Kunstwerk menschlichen Denkens sei, welches nicht die Kraft der göttlichen Wahrheit in sich trage. — Seine ganze Schrift „Contra Celsum" durchzieht der Gedanke, daß die Wahrheit, die uns durch die Propheten verheißen, durch Christus gegeben, durch die Apostel verkündet wurde, in der Philosophie Platon's voraus geahnt und in allgemeinen Umrissen angedeutet worden sei, indem sein höher gesteigertes Bedürfniß nach der Wahrheit sie gleichsam in Gedanken zu anticipiren suchte. Platon war so dem Wanderer in der Wüste gleich, welcher das ersehnte Land, dem er entgegenzieht, in Luftspiegelungen um so deutlicher voranssieht, je höher sich seine Sehnsucht darnach steigert.

Augustinus wollen wir unter den alten Kirchenlehrern als letzten Zeugen des christlichen Bewußtseins über die Beziehung der platonischen Philosophie zur christlichen Doctrin noch hören. Sein Zeugniß hat für uns um so höheren Werth, als er zugleich die christliche Wahrheit auf's Tiefsinnigste und Gründlichste verstanden hat, so daß ihm vor allen Anderen ein auf Erfahrung und Geist gegründetes Urtheil über deren gegenseitiges Verhältniß zusteht; denn nach seinem eigenen Zeugnisse war die platonische Philosophie ein Mittel in der Hand der Vorsehung, ihn aus der manichäischen Verirrung zur Wahrheit des Christenthums zurückzuführen.

Es ist demnach eine offen daliegende Thatsache seiner Lebenserfahrung, wie weit es vom Platonismus zum Christenthume ist, und um wie viel näher er ihm steht als die Finsterniß und Lüge des Manichäismus, aus dem er herausgetreten war. Er spricht sich deßhalb auch öfters in seinen Schriften über die platonische Philosophie und über ihr Verhältniß zum Christenthume aus. Es war ihm ein Bedürfniß dieses Verhältniß, welches sich ihm mit so viel Nutzen und Erfolg geklärt hatte, auch für alle Zukunft recht klar auszusprechen. Wir wählen zu diesem Zwecke einige der bedeutendsten Stellen aus seinen Schriften aus.

In seiner Schrift „de civitate Dei"[1]) deutet er an, daß den platonischen Begriffen über das Wesen Gottes die fehlende Wahrheit erst

---

1) Lib. X, 29, 1.

in der christlichen Dreieinigkeitslehre in ihrer vollen Bedeutung entgegengekommen sei, und fährt dann, die platonische Philosophenschule apostrophirend, also fort:[1]) „Obgleich ihr hierfür (für die Begriffe über Gott) ganz unentsprechende Ausdrücke gebraucht, so seht ihr doch einigermaßen, gleichsam wie im matten Dämmerlichte und mit unklarer Vorstellung, wo eigentlich das Ziel liegt: aber die Menschwerdung des unwandelbaren Gottessohnes, durch den wir erlöst sind und das erreichen können was wir glauben und zum Theil auch wissen, diese wollt ihr nicht anerkennen. So erblicket ihr nun zwar wohl, aber nur aus der Ferne, wie mit umdüstertem Auge, das Vaterland, wo wir unsere bleibende Ruhe finden sollen, wisset aber den Weg nicht, auf dem wir dahin gelangen können." Wir sehen, die Philosophie steht nach seiner Ansicht nicht in dem Besitze der Wahrheit, sondern vermag nur Begriffe zu bieten, welche eine entfernte Aehnlichkeit mit ihr haben, weil sie aus dem Bedürfniß nach ihr construirt und geformt sind.

Am tiefsinnigsten und mit der deutlichen Absicht die Frage zu erschöpfen, behandelt er sie aber in seinen Confessionen. Nachdem er nämlich dort erzählt hat, wie er durch die Schriften der Platoniker von dem Manichäismus bekehrt worden sei, gibt er seiner Ueberzeugung über den Werth der platonischen Philosophie in folgenden herrlichen Worten Ausdruck:[2]) „Ich las dann jene Schriften der Platoniker und als ich

---

1) Ubi, esti verbis indisciplinatis utimini, videtis tamen qualitercumque et quasi per quaedam tenuis imaginationis umbracula, quo nitendum sit: sed incarnationem incommutabilis Filii Dei, qua salvamur, ut ad illa, quae credimus, vel ex quantulacumque parte intelligimus, venire possimus, non vultis agnoscere. Itaque videtis utcumque, etsi de longinquo, etsi acie caligante, patriam, in qua manendum est; sed viam, qua eundum est, non tenetis l. l.

2) Confess. VII. 20. Sed tunc lectis Platonicorum illis libris, posteaquam inde admonitus quaererem incorpoream veritatem, invisibilia tua per ea quae facta sunt, intellecta conspexi: et repulsus sensi, quid per tenebras animae meae contemplari non sineret, certus, esse te et infinitum esse, nec tamen per locos finitos infinitosve diffundi; et vere te esse, qui semper idem ipse esses, ex nulla parte nulloque motu aliter aut aliter: caetera vero ex te esse omnia, hoc solo firmissimo documento, quia sunt. Certus quidem in istis eram, nimis tamen infirmus ad fruendum te. Garriebam plane quasi peritus: et nisi in Christo salvatore nostro viam tuam quaererem, non peritus, sed periturus essem. Jam enim coeperam velle videri sapiens, plenus poena mea: et non flebam, insuper et inflabar scientia.

Ubi enim erat illa aedificans charitas a fundamento humilitatis, quod est Christus Jesus? Aut quando illi libri me docerent eam? In quos me propterea, priusquam scripturas tuas considerarem, credo voluisti incurrere: ut imprimeretur memoriae meae, quomodo ex eis affectus essem: et cum postea in libris

durch sie angeregt nach der körperlosen Wahrheit suchte, erkannte ich, was von dir, o Herr, unsichtbar ist, durch das, was geschaffen worden ist. Da fühlte ich voll Beschämung, was meine verdüsterte Seele nicht erschauen konnte, und überzeugte mich, daß du seiest und unendlich seiest, ohne durch begrenzte oder unbegrenzte Räume verbreitet zu sein und daß du ganz wesenhaft seiest, immer derselbe und nach keiner Seite und durch keine Bewegung veränderlich, und daß alles Uebrige nur durch dich sei, schon um des Einen unwiderlegbaren Grundes willen, weil es sei. Davon überzeugte ich mich, doch war ich noch zu schwach, dich wirklich zu besitzen, ich schwatzte darüber, als ob ich es verstände, und doch, wenn ich nicht in Christo unserem Erlöser deinen Heilsweg gesucht hätte, wäre ich unberathen geblieben und in's Verderben gerathen; denn schon fing ich an weise scheinen zu wollen und befand mich doch in völliger Verwerflichkeit. Ich zerfloß nicht in Reue, sondern ergoß mich in hohen Gedanken über meine Wissenschaft.

Denn wo blieb jene auferbauliche Liebe, die auf Demuth gründet, und so auf Christus, oder wann unterwiesen mich jene Schriften in ihr? Auf sie ließest du mich, wie ich glaube, deßwegen gerathen, bevor ich deine heiligen Bücher kennen lernte, damit ich fest im Gedächtniß behielte, was sie bei mir gewirkt haben, und so später, nachdem deine heiligen Bücher mich erquickt und deine segnende Hand meine Wunden geheilt hätte, unterscheiden und beurtheilen könnte, welch' ein Unterschied sei zwischen dünkelhafter Selbstvermessenheit und demüthigem Bekenntniß, zwischen denen, welche sehen, wohin sie gehen sollen, ohne zu erkennen, wie man dahin gelangen könne, und zwischen dem Leben, welches hinführt in's glückselige Vaterland und das nicht blos dessen Anblick, sondern eine wirkliche Wohnung in ihm gewährt. Denn wenn ich zuvor mit deinen heiligen Schriften bekannt gewesen wäre, und an den süßen Umgang mit denselben durch dich gewöhnt, hernach auf jene platonischen Schriften gerathen wäre, hätten sie mich entweder vom Fundamente des

---

tuis mansuefactus essem, et curantibus digitis tuis contrectarentur vulnera mea, discernerem atque distinguerem, quid interesset inter praesumptionem et confessionem: inter videntes quo eundum sit, nec videntes qua: et vitam ducentem ad beatificam patriam, non tantum cernendam, sed et inhabitandam. Nam si primo sanctis tuis literis informatus essem et in earum familiaritate obdulcuisses mihi, et post in illa volumina incidissem, fortasse aut abripuissent mea fundamenta pietatis: aut si in affectu, quem salubrem imbiberam, perstitissem, putarem etiam ex illis libris eum posse concipi, si eos solos quisquam didicisset.

Glaubens ganz losreißen können, oder, wenn ich auch den heilsamen Eindruck, den sie auf mich gemacht haben, festgehalten hätte, wäre ich vielleicht zu der Meinung gekommen, als ob auch aus jenen Schriften solches gewonnen werden könnte, wenn man sie nur gehörig erfassen würde."

Diese Stelle spricht in reifer allseitiger Entfaltung dieselbe Grundansicht aus, welche wir in den vorhergehenden Kirchenvätern als die katholische kennen lernten. — Hier wie dort ist zugestanden, daß die platonische Philosophie zwar eine beschwingende Kraft habe, und den Geist über die Sinnlichkeit erhebe, indem sie auf ein Gebiet der Wahrheit in weiter, übersinnlicher Ferne hindeute; — aber hier wie dort wird klar, daß sie den Geist nicht über den leeren Aether des bloßen Gedankens hinüber in das wirkliche Reich der Wahrheit zu erheben vermöge. Und mit überzeugender Klarheit legt er die Gefahr dar, welche die platonische Philosophie für denjenigen hat, der die schimmernde Aussicht, die sie eröffnet, für den wirklichen Besitz des Goldes der Wahrheit ansieht, und sich so vom Erwerb und Besitz desselben, in Täuschung befangen abhalten läßt.

Wie lehrreich und bedeutungsvoll sind diese Worte des heiligen Augustinus gegenüber dem Standpunkte der Philosophie unserer Zeit, welche gerade in diesen Irrthum verfiel. Denn darin liegt ja eigentlich ihr Verderben, daß sie ihre Gedanken für ächte Wahrheit hielt und ganz und gar den richtigen Maaßstaab verlor, das Christliche in seinem Werthe und in seinem Unterschiede vom blos natürlich Vernünftigen beurtheilen zu können; — und sie scheiterte so gerade an der Klippe, vor welcher Augustinus in obiger Stelle so eindringlich gewarnt hat. — Sie verlor durchaus das Verständniß dafür, daß die Consequenz des natürlichen Denkens nicht in das Geheimniß der göttlichen Liebe hinüberzuschließen vermöge, und daß wir von dem freien, persönlichen Gott nichts wissen können, was er uns nicht selbst aus freier Liebe geoffenbart habe, da das absolut freie Wesen sich selbst nur auf dem Wege der Freiheit offenbart aber durch kein Gesetz des Denkens erschlossen und geoffenbart werden kann! —

Es scheint uns zur Sache Nichts beizutragen, wenn wir außer den obigen Zeugnissen noch mehrere über das Verhältniß der platonischen Philosophie zum Christenthum anführen würden. Denn wir sehen, es herrscht unter diesen vier bedeutendsten Stimmen im Wesen der Frage eine so vollständige Uebereinstimmung, die sich auch entschieden auf die

Lehre der Kirche gründet, daß wir daran eine sichere Gewährschaft für die Richtigkeit des von uns in dieser Frage eingenommenen Standpunktes zu haben glauben.

Die Scholastik hat die Frage nicht wieder von Neuem und nicht vom Standpunkte des historischen Vergleichs behandelt.

Sie hielt das Resultat der von den Kirchenvätern ausgeprägten Anschauung fest und zog mit systematischer Genauigkeit und Schärfe, nach allen Richtungen hin die Grenzlinien zwischen dem, was blos Resultat der antiken und jeder Philosophie überhaupt, und zwischen dem, was Inhalt der christlichen Offenbarungswahrheit sei, zwischen dem, was das lumen naturale (λόγος σπερματικός), und zwischen dem, was das göttliche Gnadenlicht (lumen gratiae) uns zu gewähren vermöge.

Wir fühlen wohl, daß mit Anführung dieser allgemeinen Urtheile der Väter über das Verhältniß der Philosophie Platon's zur christlichen Lehre — unsere Aufgabe in dieser Beziehung noch nicht erschöpft ist, und daß wir noch die Stimme vieler Väter und Lehrer und in's Besondere die des Eusebius über das Verhältniß Platon's zum Christenthum zu hören hätten.

Doch wir halten es für besser, wenn wir dies bis dahin versparen, wo wir in die Erörterung der einzelnen Theile der platonischen Philosophie selbst eingehen. Für jetzt wollen wir uns begnügen, die allgemeinen Gesichtspunkte hervorgehoben zu haben, unter denen die hervorragendsten unter den Vätern die Philosophie Platon's beurtheilten, um daran zu zeigen, daß der Weg, den wir in unserer Schrift in dieser Frage einschlagen wollen, ein im ursprünglichen christlichen Bewußtsein begründeter sei.

Denn dieser uralte, ächt christliche Standpunkt weiß wohl zu unterscheiden zwischen dem, was Christenthum und zwischen dem, was blos Sache der menschlichen Vernunft ist, und trägt darum von vornherein die Verurtheilung des modernen Subjectivismus in sich, welcher diese Unterscheidung nicht mehr kennt!

Durch eine abermalige Klärung dieser Frage glauben wir uns aber nicht den Vorwurf einer unfruchtbaren und unzeitgemäßen Wiederholung einer längst abgemachten Sache zuzuziehen. Denn indem wir den von alten Zeiten her als ächt christlich erwiesenen Standpunkt, zur Beurtheilung und Aufhellung dieser Frage, auch gegenüber den Ausartungen der mit neuen Waffen ausgerüsteten modernen Philosophie vertheidigen,

befinden wir uns in dem nämlichen Falle, wie die Vertheidiger eines vom Feinde angegriffenen Landes.

Auch diese nämlich suchen die alten Wehr- und Festungspunkte desselben gegenüber den neuen Angriffswaffen und Kampfesmitteln des neuen Feindes auch mit neuen Vertheidigungsmitteln zu schützen und sicher zu stellen.

So werden demnach auch wir das alte Besitzrecht der katholischen Wissenschaft in dieser Frage als unangreifbar darzulegen und faktisch klar zu machen suchen, daß ein richtiges Verständniß über die wahre Bedeutung der platonischen Philosophie gegenüber dem Christenthum, nur auf diesem Wege gewonnen werden könne.

§. 3. Nähere Bestimmung unseres Standpunktes.

Es versteht sich von selbst, daß bei unserer Untersuchung die glänzende äußere Form der platonischen Philosophie nicht in besonderen Anschlag kommt, da es sich ja hier hauptsächlich um deren Kern und Inhalt handelt.

Denn soll sie sich, nach der Behauptung der früheren und modernen Gnostiker, in Bezug auf den Inhalt mit dem Christenthume messen können, so müssen wir sie auch von dieser Seite ans Licht ziehen und zu bemessen suchen.

Mag darum die Form in Platon's Philosophie immerhin ein Gegenstand unserer ästhetischen Bewunderung sein; — gegenüber der christlichen Wahrheit gibt sie deßhalb doch keinen Ausschlag.

Mit der bloßen Kunstform des Denkens kann sich das Christenthum nicht zu einem Vergleiche herablassen, weil es von vorneherein kein Kunstwerk des Menschengeistes, sondern ein Werk göttlicher Wahrheit, ein Werk des Wesens und des Lebens ist, welches nur dasjenige auf gleicher Stufe mit sich anerkennen kann, was an Inhalt und Wesen einen Vergleich mit ihm zuläßt.

Wir werden also nicht, wie die Schüler der modernen Philosophie, in überschwänglicher Bewunderung außen vor dem marmornen Säulenbau des platonischen Gedankentempels stehen bleiben und werden nicht wie sie, wegen des schönen Aeußeren, uns in das Innere den christlichen Gott hineinträumen.

Wir gehen vielmehr gleich in das Innere hinein und untersuchen, ob das schön geschmückte Aeußere auch würdigen Raum und Wohnung

biete, daß darin die Majestät Gottes mit ihrer Macht und Liebe thronen könne.

Unsere Untersuchung wird also gleich von vorneherein fragen, was wußte Platon von Gott, dem Urgrund aller Wahrheit? — Von hier aus werden wir seinen Vergleich mit dem Christenthume aufnehmen, weil, wenn dasselbe, wie Hegel und viele Andere behaupten, in der platonischen Philosophie schon begründet wäre, nothwendigerweise die Lehre von Gott der Eckstein dieser Grundlage sein müßte.

Ueberdies glauben wir aber, daß nach Aufhellung dieser Frage auch der Bau des platonischen Systems, so weit wir es ins Auge fassen müssen, besser verstanden werden könne; denn im Grunde nimmt doch jeder Theil desselben seine Richtung auf die Erkenntniß des Göttlichen. Ist einmal dieser Punkt klar, so kann alles Uebrige besser verstanden und begriffen werden. Bildete doch auch im griechischen Tempel das Götterbild, obgleich es dem Baue nicht seine Ausgestaltung und Construction gab, — wie das christliche Gotteshaus als ausdrucksvolle Glorie das Allerheiligste umwölbt, — doch immerhin eine Art von Schwerpunkt, um welchen die Construction des ganzen Baues sich entfaltete. War dieser Schwerpunkt im antiken Bau auch nicht zur rechten Bedeutung gelangt, so bestimmte er doch wenigstens im Allgemeinen die Lage und Richtung der äußeren Theile, die sich in ihrer Ordnung um ihn anschlossen.

Ebenso hat im Systeme Platon's das Einzelne seinen Knotenpunkt in der Idee Gottes, in welche alle constructiven Linien und Gedanken des Systems auslaufen und einmünden. Wir hoffen dies bei der Ausführung näher begründen zu können. Diese unsere Darlegung soll darum für jetzt nur eine Andeutung sein, daß die für unseren Zweck nothwendige, inhaltliche Betrachtung des platonischen Systems, die formelle Seite desselben nicht unverständlich mache.

Wir schlagen natürlich einen Weg ein, der dem, auf welchem Platon zur Ausführung seines Systems vorschritt, gerade entgegengesetzt ist. Denn wir dringen von dem Punkt aus in die Erforschung desselben ein, an dem er sie schloß. Und auch dies scheint uns nicht unzweckmäßig zu sein, denn für unsere Betrachtung des fertigen Systems ist es gewiß sehr förderlich, den Ziel- und Endpunkt desselben gleich von vorneherein klar ins Auge zu fassen, um von demselben aus jede Richtung und Wendung seines Geistes besser verstehen zu können.

Hier glauben wir aber gleich darauf aufmerksam machen zu müssen,

daß über die Lehre von Gottes Einheit und Persönlichkeit, von der Philosophie Platon's und von dem antiken Denken überhaupt, am wenigsten solche Resultate für unsere Erkenntniß erwartet werden dürfen, wie das Christenthum sie bietet. Gerade diese beiden Lehrpunkte sind in der christlichen Offenbarung so bestimmt und concret ausgesprochen, wie es nur dem Worte Gottes möglich ist. Nur der sich selbst offenbarende und mittheilende Gott kann sich sowohl in seiner Einheit als in seiner Persönlichkeit so zu erkennen geben, wie wir ihn im Christenthume kennen. — Niemand kann ihn durch sein Denken so erkennen. Nemo novit filium, nisi pater, neque patrem quis novit, nisi filius et cui voluerit filius revelare. Matth. 11, 27. [1]) — Nur auf dem Wege persönlicher Gottesoffenbarung ist eine vollkommene Erkenntniß der Einheit und Persönlichkeit Gottes möglich, weil Gott uns nur so in seiner Persönlichkeit und Einheit entgegentritt.

Platon kann also, das ist zum vorhinein klar, selbst wenn er sich bis auf einen gewissen Grad zu dem Begriffe der göttlichen Einheit erhoben und sogar eine dämmernde Ahnung von der Persönlichkeit Gottes zu gewinnen vermocht haben sollte, — diese Wahrheit doch nie in jenem Lichte geschaut haben, in welchem die persönliche Offenbarung des einen Gottes sie uns mittheilte. Denn um zu dieser Höhe der Erkenntniß zu gelangen, hätte Platon Gott durch ein höheres Medium, als die Natur ist, und mit einem unbeschränkteren Blick, als ihm die Dialektik bot, erkennen müssen.

Wohl liegen in der Natur sehr viele Anhaltspunkte zur Auffindung jener Wahrheiten und auch im Denken sind viele Richtpunkte gegeben, dieselben näher zu bestimmen und die Einheit und Persönlichkeit Gottes bis auf eine gewisse Stufe der Klarheit darzulegen. Aber weder die Natur noch das Denken bilden einen so vollkommenen Focus und Spiegel zur Concentration und Reflexion des Begriffes der Einheit und besonders der Persönlichkeit Gottes, daß das Heidenthum, dessen Denken vor der Erlösung so sehr von der Zersplitterung des

---

1) Irenäus sagt hierüber: Adv. Haeres. IV, 47. edit. Migne: Agnitio enim Patris, Filius: agnitio autem Filii in Patre, et per Filium revelata; et propter hoc Dominus dicebat. Nemo cognoscit Filium, nisi Pater neque Patrem, nisi Filius, et quibuscunque Filius revelaverit. Revelaverit enim, non solum in futurum dictum est, quasi tunc inciperet Verbum manifestare Patrem, cum de Maria natus, sed communiter per totum tempus positum est. Der Sohn offenbarte den Vater in den Propheten, in der Schöpfung, in der menschlichen Vernunft und zuletzt in seiner eignen Menschwerdung.

Endlichen betroffen war, denselben durch die Philosophie vollkommen hätte gewinnen können.

Außerdem war aber der heidnische Standpunkt des Denkens, obgleich der natürlich-menschliche, doch in sehr getrübtem Zustande. Es war auf ihm nicht All' das erreichbar, was das Denken zu leisten vermag, wenn es von den Vorurtheilen frei ist, welche es damals trübten.

Immerhin hat aber die heidnische Philosophie sehr hohe Begriffe von Gott zu erreichen vermocht, was gewiß den Irrthum Neuerer widerlegt, welche der natürlichen menschlichen Vernunft jede höhere Erkenntniß, insbesondere über Gott, absprechen wollten, und welche behaupteten, daß der natürlichen Vernunft jede höhere Erkenntniß unzugänglich sei, und daß man selbst die Erkenntniß der Existenz Gottes einzig und allein aus dem christlichen Bewußtsein oder aus der christlichen Offenbarung schöpfen müsse. — Denn war die menschliche Vernunft, trotz ihrer Trübung, selbst im Heidenthume für höhere Wahrheiten nicht blind, wie viel weniger jetzt, nachdem das Christenthum jene Verblendung, die im Heidenthume über ihr lag, hinweggenommen und ihr das eigene, angeborene Vermögen wieder zurückgegeben hat.

Wir dürfen also den Grad der Erkenntniß, welchen die heidnische Philosophie in der Lehre von der Einheit und Persönlichkeit Gottes erreicht hat, nicht zum Maaßstab von der Tragweite der natürlichen Vernunfterkenntniß überhaupt machen. Man würde darin ebenso sehr irren, als wenn man eine Pflanze der Tropenwelt aus dem Wuchs beurtheilen wollte, den sie in einem nördlichen Klima erreicht.

Nicht minder würde aber auch derjenige irren, welcher die Resultate der antiken Philosophie allzu niedrig anschlagen wollte. Die christliche Offenbarung selbst bezeugt ja ausdrücklich [1]), daß das heidnische Erkennen aus der reichen Offenbarung Gottes in der Natur viel Licht schöpfen und sehr hohe Begriffe von Gott fassen konnte, wie sie auch bezeugt, daß dasselbe zu sehr richtigen und sogar im Gewissen verbindenden Begriffen auf dem Gebiete des Sittlichen gelangen konnte und gelangt sei [2]). Das natürliche Erkennen konnte im Heidenthume nur noch nicht die Vollkommenheit erreichen, zu welcher es die christliche Offenbarung dadurch befähigt hat, daß sie die Vorurtheile des Heidenthums wegnahm, und ihm weckend und leitend zur Seite stand.

1) Röm. 1, 21.
2) Röm. 2, 24.

Wenn wir darum im Folgenden nachzuweisen versuchen, daß Platon jene Erkenntniß, die man ihm so häufig unterzuschieben sucht, entweder noch gar nicht, oder doch in der Vollkommenheit, wie wir im Christenthume, gehabt habe noch haben konnte, so wollen wir damit zugleich feststellen, daß das Christenthum uns diese Wahrheiten entweder ganz neu mitgetheilt, oder daß es uns doch erst befähigt habe, sie auf eine richtigere Weise aufzufassen.

Wir brauchen kaum besonders daran zu erinnern, daß wir uns hiemit ganz in Uebereinstimmung mit der Lehre des heil. Thomas befinden, welcher ausdrücklich sagt, daß die Offenbarung uns nicht blos in Bezug auf übernatürliche Dinge, die wir durch uns gar nicht zu erkennen im Stande seien, Aufschluß gewähre, sondern daß sie uns auch für unser natürliches Erkennen von wesentlichem Nutzen sei, indem sie dasselbe erleichtere, fördere und gegen Irrthümer sicher stelle [1]). Auch glauben wir uns nicht besonders gegen den Einwurf verwahren zu müssen, als sähen wir die natürliche Erkenntniß in dem Heidenthume für geringer an, als der heil. Paulus uns lehrt, wenn wir sie für geringer ansehen, als sie uns das Christenthum zu erreichen befähigt. Denn der heil. Paulus sagt nur, daß die Heiden mittels des natürlichen Vernunftlichtes sehr Hohes über Gott und die höheren Beziehungen des Menschen zu ihm zu erkennen fähig gewesen seien, — er sagt aber durchaus nicht, daß sie das Höchste hätten erreichen können, was die natürliche Vernunft überhaupt zu erreichen vermag.

Und um gleich hier an einem concreten Beispiele zu zeigen, wie sehr selbst der helle Geist Platon's bei seinen Forschungen von heidnischer Auffassungsweise umflort war, — erinnern wir nur an die Lehre von Gottes Einheit und Persönlichkeit. Wir werden sehen, daß unser Philosoph, sowie er sich in seinen Forschungen über einen gewissen Grad hinaus dem Begriff der göttlichen Einheit nähern will, denselben in ein allgemein Göttliches und Ideelles aufzulösen Gefahr läuft [2]), sowie er dagegen die Persönlichkeit Gottes in seine Begriffs-

---

1) Summa theol. P. I. quaest. 1 art. I. Summa philos. lib. I. cap. IV.

2) „Dem göttlichen Platon ist es mehr gelungen, das Göttliche (τὸ θεῖον) in Allem hervorzuheben, als bestimmte und feste Bestimmungen über Gott als den Persönlichen, den wahren θεός zu geben," sagt Staudenmaier, Metaphysik d. Christenthums. S. 86.

sphäre hereinziehen will, — dieselbe als ein Götterindividuum der griechischen Volksvorstellung aufzufassen genöthigt ist [1]).

Es ist dies eine eigenthümliche Calamität der alten griechischen Philosophie und bezeichnet ein ähnliches Geschick, wie es den Protestantismus heutzutage mit dem Begriff der Kirche betroffen hat. Denn auch dieser löst in ähnlicher Weise den Begriff der Kirche, sowie er dessen Universalität auffassen will, immer in das Nebelbild einer unsichtbaren Geistigkeit auf; sowie er dagegen dessen concrete Wirklichkeit aufzufassen strebt, schrumpft er ihn zum territorialen Nationalkirchenthum, ja zu einem ganz individuellen kirchlichen Bewußtsein zusammen. — So sehr leidet jedes Mal auch die natürliche Anschauungsweise unter den Vorurtheilen des Irrthums, in dem die religiöse Ueberzeugung befangen ist, — das Heidenthum unter den Vorurtheilen der Abgötterei, — und der Protestantismus unter den Vorurtheilen einer Verkennung des Wesens der Kirche, weil er besonders gegen die Lehre von der Kirche gesündigt hat, von der er ebenso abfiel, wie das Heidenthum von der rechten Erkenntniß Gottes.

Diese Stellung des Heidenthums zur Erkenntniß Gottes und zu allen höheren, mit derselben zusammenhängenden Wahrheiten macht es uns erklärlich, warum wir von der heidnischen und sonach auch von der platonischen Philosophie nicht solche Begriffe über Gott erwarten dürfen, wie sie uns die christliche Offenbarung gegeben hat, noch daß sie uns schon alle jene rein speculativen Aufschlüsse über Gott und Göttliches biete, welche die menschliche Vernunft erst unter der Führung und Unterstützung der Offenbarung zu gewinnen vermag.

§. 4. Platon's Lehre von Gottes Existenz.

Platon führt in keinem seiner streng wissenschaftlichen Dialoge einen Beweis für das Dasein Gottes in der Form, an welche wir in den Systemen der christlichen Philosophie und Theologie gewöhnt sind. Erst in den Büchern über die Gesetze, und zwar im X. Buch, finden wir einen förmlichen Beweis, daß es Götter gebe und daß dieselben sich um uns bekümmern. Aber wie aus der ganzen Haltung jenes Beweises hervorgeht, hat derselbe zunächst nur den Zweck, das Volks-

1) Dies wird sich uns besonders weiter unten bei der Betrachtung des Timäus aufs Klarste zeigen.

bewußtsein und dessen Glauben an die Existenz und das Wirken göttlicher Mächte zu befestigen. Er soll nur das mit dem Glauben an die Götter schon bestehende sittliche Gefühl durch die Hinweisung auf die Unläugbarkeit göttlicher Wesen schärfen. Die demonstrative Form des dortigen Beweises hat also mehr eine praktische und populäre Bedeutung.

Dies geht auch schon daraus hervor, daß er sich dort immer des Ausdruckes „Götter" bedient, wogegen in seinen streng wissenschaftlichen Dialogen immer Ausdrücke wie „das wahre Sein", „die Idee des Guten" und dergleichen, seinen philosophischen Begriff von Gott bezeichnen. Für die Existenz des göttlichen Wesens in diesem wissenschaftlichen Sinne führt er aber keinen ausgesprochenen Beweis. Denn dieselbe ist ihm so gewiß, als die Existenz der Welt, weil Gott ihm als das Ursein, das Urwesen, die Urgüte und die Urwahrheit — kurz als die Idee der Welt selbst erscheint, ohne welche diese sich gar nicht denken lassen würde. In der dialektischen Erforschung der Entstehung und der Ordnung der Welt, sowie der sittlichen und intellectuellen Ideen im Menschen, tritt darum die Idee des göttlichen Seins von selbst als diejenige hervor, in der alles Uebrige culminirt, wie Alles in ihr besteht. Das Dasein Gottes ist unserem Forscher darum wissenschaftlich ebenso sicher, als jede andere seiner Ideen. Es ist bewiesen durch die Consequenz seines Systems.

Freilich könnte hiergegen eingewendet werden, daß Platon ja im Phädrus einen directen Beweis für die Existenz des göttlichen Wesens aufstelle, und daß von uns selbst jene Stelle so aufgefaßt werde. Bei näherer Prüfung jedoch zeigt es sich, daß es Platon auch an jener Stelle zunächst nur um die Untersuchung des Wesens der Seele, der menschlichen und göttlichen, zu thun war. Und erst indem er nachweist, daß die Seele das uranfängliche, ungewordene und unsterbliche Sein sei, das seinen vollen Ausdruck nur im göttlichen Sein findet, ergibt sich die Erkenntniß des Daseins Gottes aus dem Wesen der auf ihre Idee zurückgeführten Seele. Obgleich der Beweis der Seele als des Uranfänglichen, so zuletzt doch zugleich ein Zeugniß für das Dasein der göttlichen Urseele wird, so ist doch diese psychologische Darlegung kein directer Beweis des Daseins Gottes im Sinne und in der Weise der christlichen Philosophie. Er erscheint nur als das nothwendige Ergebniß der Ansicht Platon's, daß alles Sein wesentlich mit Gott zusam=

menhänge, weßhalb denn auch die Erörterung des Wesens der Seele, nach dem ganzen Umfang ihres Seins, ihn nothwendig auf das göttliche Wesen selbst zurückführt.

Platon steht also schon hier auf einem von der christlichen Philosophie ganz verschiedenen Standpunkt. Diese beweist das Dasein Gottes als ein Eigenes für sich — als ein Transcendentales, aus dem Dasein der Welt. — Platon beweist nur mit der vollkommenen Darlegung des Wesens der Dinge, zugleich das Dasein Gottes, weil nach seiner Ansicht alle Dinge ihrem Wesen nach in Gott gipfeln. Die christliche Wissenschaft findet in der Erkenntniß der Welt nur die Grundlage zum Beweis für das Dasein Gottes, während Platon in dem vollen Begriff der Welt schon das Dasein Gottes mit einbegriffen findet.

Und merkwürdig! In dem Maße, als die neuere Philosophie (in der oben erörterten Weise) vom Christenthum abwich, fing sie ebenfalls an, das Dasein Gottes nur für eine Completirung des Existenz-Begriffes der Welt zu halten und die Meinung zu fassen, daß Gottes Existenz in der Existenz-Sphäre der Welt eingeschlossen sei. — Kant suchte daher die früheren Schulbeweise, welche das Dasein Gottes als ein überweltliches darzulegen suchten, eben wegen dieses ihres transcendentalen Charakters, als sich selbst widersprechend hinzustellen, indem er von der Voraussetzung ausging, daß das Endliche nicht als Grundlage zum Beweise eines transcendentalen, unendlichen Wesens genommen werden könne. Er stellt dann statt aller früheren Beweise den einen moralischen auf, in welchem das Dasein Gottes als Completirung der sittlichen Weltordnung und Gott nur als das moralische Ausgleichungsprinzip derselben erscheint.

Bei Hegel dagegen tritt das Dasein Gottes im Vollbewußtsein der Philosophie hervor, in deren System sich die Welt durch das Denken zum göttlichen Bewußtsein steigert und transformirt. Nach Hegel'scher Auffassung ist darum das philosophische System in all' seinen Momenten eine Lehre von Gott und ein Beweis von dessen Dasein. Diese Naivetät, mit welcher die moderne Speculation das Dasein Gottes dadurch schon bewiesen glaubt, daß sie ihr System der absoluten Vernunftwissenschaft als das zu sich selbst gekommene Göttliche hinstellen will, ist aber sicherlich kein besonderer Vorzug, mit dem sie sich brüsten könnte. Man hat freilich so keine weitere Mühe, besondere Beweise des Daseins Gottes aufzustellen, aber

Gott ist nach dieser Auffassung auch nichts Besonderes für sich, sondern nur die philosophische Idee in vollkommenstem Selbstbewußtsein. Und wenn Hegel nichts desto weniger auch die alten Beweise des Daseins Gottes in sein System aufnimmt, so thut er dieses nur, um das philosophische Bewußtsein zu seinem Abschlusse zu bringen, da dasselbe als das eigentliche Gottesbewußtsein, in seiner vollständigen Darlegung, ebenso gut das Dasein Gottes als sein eigenes Dasein erweist. 1)

Wie sehr diese Verirrung der modernen Speculation dem Heidenthum verwandt ist, sehen wir aus ihrer Zusammenstellung mit der platonischen Auffassung des Daseins Gottes. Bei Platon finden wir das Original, von dem diese moderne Speculation nur die effectvolle Copie besitzt. Ja, er hat das Dasein Gottes noch würdevoll als Completirung seiner eigenen großen Werke aufgefaßt, während es in der modernen Speculation nur als die Krone erscheint, welche das menschliche Gedankenwerk sich selbst aufsetzt.

Wie sehr ist durch diese, die Existenz Gottes mit dem menschlichen Bewußtsein zusammenflechtende Auffassung des modernen Pantheismus, die einfache christliche Wahrheit entstellt! Denn die christliche Philosophie faßt die Lehre vom Dasein und Wesen Gottes durchaus transcendental auf. Sie schließt also die Ansicht, daß Gott nur der Vollbegriff der Dinge, oder daß er blos das vollendete philosophische Bewußtsein sei, absolut aus. Gott erscheint in der christlichen Philosophie als die absolute Wahrheit und als das absolute Wesen, welches doch zugleich alle Wahrheit und alles Wesen bedingt, bestimmt und beherrscht. In der griechischen und insbesondere in der platonischen Philosophie erscheint dagegen Gott an und für sich unbestimmt, und nur seine Beziehung zu der Schöpfung tritt ins Auge, und zwar so, daß er nur als die Uridee alles geschöpflichen Seins und Lebens erscheint. Die Erkenntniß seines Wesens fällt so mit der Erkenntniß seiner Beziehung zur Schöpfung zusammen.

Um daher unsern obigen Vergleich aus der Baukunst hier noch einmal anzuwenden, sagen wir: Wie im christlichen Tempel die Kuppel zur

---

1) In den Beweisen vom Dasein Gottes, welche als Anhang seiner Religionsphilosophie beigegeben sind, sagt er, diese Beweise enthielten nur das ausgesprochene Bewußtsein über den Gang, den die Erhebung des Menschen zu Gott nehme. Darum entspricht auch blos das ontologische Argument, welches von der Mangelhaftigkeit des Subjectiven ausgeht, dem in sich vertieften christlichen Geist, der sich der Endlichkeit seiner Subjectivität bewußt wird. Vgl. Erdmann III, 2. S. 834 u. 835.

Bekrönung des Altars, in welchem der gegenwärtige Gott thront, als selbstständiges Glied über den ganzen Bau hervorragt, ja im byzantinischen Styl sich denselben sogar unterordnet, so erhebt sich im Kreise der christlichen Wahrheiten die Lehre von der Existenz und von dem Wesen Gottes so selbstständig und bedeutsam über alle andere Wahrheitskreise, daß sie dieselben an Wichtigkeit weit überragt und sich unterordnet.

Und wie im antiken Tempel die Bedeutsamkeit des Gottesbildes gegenüber dem Ganzen des Baues zurücktritt, so tritt auch die Idee Gottes im Tempelbau des Systems der platonischen Philosophie zurück und erscheint nicht transcendental, sondern immanent!

Da aber Platon Gott in seiner Einheit nur als das Centrum der Dinge auffaßt, verfällt er dem Pantheismus, [1]) wie er auf der andern Seite, wenn er seine Macht und Lebensfülle auffaßt, dem Polytheismus zu verfallen Gefahr läuft. Was der griechischen Architektur nicht gelungen ist, das gelang auch der griechischen Philosophie nicht. Sie vermochte Gott im Bau des Systems nicht seine absolute Bedeutung und Wesenheit zuzuerkennen. Es kann deßhalb kaum ein naiveres Mißverständniß als das E. Ph. Fischer's gedacht werden, Platon habe Gottes Wesen als das Absolute [2]) gefaßt. [3]) Denn zu diesem Begriff hat die heidnische Philosophie gar nicht vorzudringen vermocht; er ist spezifisches Resultat der christlichen Forschung, aus welcher man ihn in die alte Philosophie zu importiren suchte. Um uns von diesem und von Anderm, was wir in früheren Sätzen schon bemerkten, näher zu überzeugen, wollen wir nun an die Darstellung der Lehre Platon's vom Dasein Gottes schreiten.

Und da am Bau der platonischen Philosophie, nebst der psychologischen Vorhalle, drei Hauptgliederungen des ganzen Gedankensystems hervortreten, nämlich: Dialektik, Ethik und

---

1) Vergl. Freiburger Kirchenlexicon Band 8, S. 503 unten.

2) Universam Platonis philosophiam ethicam esse, jam eo cernitur, quod boni ideam absolutam cogitat, et ab hac idea quaecumque vera et pulchra sunt cum in vita tum in scientia aut arte repetit, sagt derselbe de Hell. philos. princ. p. 47. Der geistreiche Forscher übersieht ganz, daß Platon, gerade weil er die Idee des Guten nur als die centrale Lebens- und Wesensquelle aller Dinge auffaßt, Gott in ihr durchaus nicht als absolutes Wesen erkannt habe.

3) Freib. Kirchenlex. l. l. S. 504, wo es heißt: Der Begriff Gottes als eines absoluten Wesens, das sich in sich selbst unterscheidet und in dieser Selbstunterscheidung zugleich als einheitliches Sein erfaßt, worin eben der Begriff der Persönlichkeit liegt, findet sich bei Platon nicht, und eben darum kann der Begriff der christlichen Trinität ebensowenig bei ihm gesucht und gefunden werden.

Physik, so finden wir auch das Dasein Gottes in vierfacher Weise in dem Gedanken seines Systems entwickelt: Gottes Dasein ergibt sich sowohl aus der Psychologie, als aus der Dialektik, als aus der Ethik und Physik. Untersuchen wir das Einzelne des Näheren.

§. 5. Psychologische Entwicklung des Daseins Gottes.

Im Phädros sagt Platon, es gäbe eine Art Wahnsinn, welcher Folge göttlicher Begeisterung sei.[1]) Dieser befähige uns, dem wahrhaft Schönen mit Liebe nachzustreben und erschließe unser Verständniß für dasselbe.[2]) Um nun durch Induction klar zu machen, wie aus der göttlichen Urseele diese Begeisterung (göttl. Wahnsinn) der menschlichen Seele zukomme, geht er zurück auf den Ursprung und auf das Wesen der Seele an und für sich, „sowohl der göttlichen als menschlichen, um dieselbe durch Beobachtung ihrer Begegnisse und Bestrebungen (*πάθη καὶ ἔργα*) zu erkennen" —[3]) und fährt dann fort:[4])

„Jede Seele ist unsterblich; denn das stets Bewegte ist unsterblich. Bei demjenigen aber, welches Anderes in Bewegung setzt und von einem Andern in Bewegung gesetzt wird, tritt mit dem Stillstand der Bewegung auch ein Stillstand des Lebens ein. Nur das sich selbst Bewegende hört, weil es nie von sich selbst abläßt, auch nie auf sich zu bewegen und wird so auch für das Andere, welches bewegt wird, Quelle und Anfang der Bewegung. Der Anfang selbst ist ein Nichtgewordenes; denn Alles was wird, muß nothwendig von dem Anfang aus werden, er selbst aber durchaus nicht von etwas Anderem; denn wenn der Anfang von irgend Etwas sein Dasein hätte, so wäre kein Anfang des Daseins. — Weil er also ein Nichtgewordenes ist, muß er nothwendig auch ein Unvergängliches sein. Denn fürwahr, ginge der Anfang unter, dann wäre weder sein Werden durch ein Anderes, noch das Werden eines Andern

1) Phädros 244a. *νῦν δὲ τὰ μέγιστα τῶν ἀγαθῶν ἡμῖν γίγνεται διὰ μανίας, θείᾳ μέντοι δόσει διδομένης.*

2) Ibid. 245a. *Τρίτη δὲ ἀπὸ Μουσῶν κατοκωχή τε καὶ μανία λαβοῦσα ἁπαλὴν καὶ ἄβατον ψυχήν· ἐγείρουσα καὶ ἐκβακχεύουσα κατά τε ᾠδὰς καὶ κατὰ τὴν ἄλλην ποίησιν, κ. τ. λ.*

3) Ibid. 245b.

4) Ibid. 245–246.

durch ihn möglich, da ja Alles vom Anfang aus werden muß. Anfang der Bewegung ist also das sich selbst Bewegende."[1])

„Dieses kann aber weder vergehen noch entstehen, sonst müßte der ganze Himmel und alles Werden zusammenfallen und stille stehen, und könnte niemals wieder durch etwas in Bewegung gesetzt werden. Indem aber so das sich von selbst Bewegende ein Unsterbliches ist, nehmen wir keinen Anstand, gerade dieses für das Wesen der Seele zu erklären,[2]) denn jeglicher Körper, welcher Bewegung von Außen erhält, ist unbeseelt; wer sie aber von innen und aus ihm selbst erhält, der ist beseelt, da dieses ja eben das Wesen der Seele ist. Wenn aber das sich so verhält, daß kein Anderes als die Seele das sich selbst Bewegende ist, so ist die Seele nothwendig auch ein Nichtgewordenes und Unsterbliches."[3])

Wir sehen, indem Platon von der Idee der Seele, von ihrem Wesen an und für sich spricht, faßt er sie als das sich selbst und alles andere Bewegende, Anfangslose, nicht Gewordene, Unsterbliche, welches seiner innersten Bedeutung nach Grund aller Dinge ist, dem Wesen nach den Anfang alles Seins in sich schließt, und als dies eben die Gottheit selbst ist. Weil aber so die göttliche Urseele nur als der Grund und Anfang aller Bewegung aufgefaßt wird, ist der Begriff des Absoluten vollständig von ihr ausgeschlossen, indem sie ja auf diese Weise nur im Verhältniß zu den Dingen definirt ist.

Nachdem Platon so in der Seele den Urquell alles Seins und Lebens aufgedeckt hat, untersucht er weiter, durch welche Bestrebungen und Begegnisse die einzelnen Seelenexistenzen sich aus jener Seelensphäre losgeschwungen und herausgebildet haben, und kommt dann wie von selbst dazu, im allgemeinen ursprünglichen Seelenwesen eine

---

1) Phädr. 245c. *Ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος· τὸ γὰρ ἀεικίνητον ἀθάνατον· τὸ δ ἄλλο κινοῦν καὶ ὑπ' ἄλλου κινούμενον, παῦλαν ἔχον κινήσεως, παῦλαν ἔχει ζωῆς· μόνον δὴ τὸ αὐτὸ κινοῦν, ἅτε οὐκ ἀπολεῖπον ἑαυτὸ οὔ ποτε λήγει κινούμενον, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις ὅσα κινεῖται τοῦτο πηγὴ καὶ ἀρχὴ κινήσεως· ἀρχὴ δὲ ἀγένητον· ἐξ ἀρχῆς γὰρ ἀνάγκη πᾶν τὸ γιγνόμενον γίγνεσθαι, αὐτὴν δὲ μηδ' ἐξ ἑνός. εἰ γὰρ ἔκ του ἀρχὴ γίγνοιτο, οὐκ ἂν ἐξ ἀρχῆς γίγνοιτο· ἐπειδὴ δὲ ἀγένητόν ἐστι, καὶ ἀδιάφθορον αὐτὸ ἀνάγκη εἶναι· ἀρχῆς γὰρ δὴ ἀπολομένης οὔτε αὐτή ποτε ἔκ του οὔτε ἄλλο ἐξ ἐκείνης γενήσεται, εἴ περ ἐξ ἀρχῆς δεῖ τὰ πάντα γίγνεσθαι· οὕτω δὴ κινήσεως μὲν ἀρχὴ τὸ αὐτὸ αὑτὸ κινοῦν.*

2) *Ἀθανάτου δὲ πεφασμένου τοῦ ὑφ' ἑαυτοῦ κινουμένου, ψυχῆς οὐσίαν τε καὶ λόγον τοῦτον αὐτόν τις λέγων οὐκ αἰσχυνεῖται.* ibid. 246d.

3) *Εἰ δ' ἔστι τοῦτο οὕτως ἔχον, — — ἐξ ἀνάγκης ἀγένητόν τε καὶ ἀθάνατον ψυχὴ ἂν εἴη.* ibid.

höhere und niedere Sphäre zu unterscheiden. Aus der höheren Sphäre läßt er die Seelen der göttlichen Wesen, aus der niederen dagegen, in welcher der Zug des Körperlichen vorherrschend ist, läßt er die irdischen Seelen der Menschen und der übrigen Wesen hervorgehen, deren Natur in dem Maaß edler ist, als das Seelenwesen, das in ihnen lebt, sich der höheren Ordnung nähert, und sich in dem Maaß unedler zeigt, als es der Influenz des Irdischen hingegeben ist. Die Götter wie die Menschen und alle Wesen sind aus der göttlichen Urseele beseelt, nur mit dem Unterschied, daß sich dieselbe in dem göttlichen Wesen in reinerer, in den Menschen und anderen irdischen Dingen, in unreinerer Form offenbart, so daß es auf der einen Seite als rein Göttliches die Seele des Himmels, wie auf der andern, die Weltseele — die Seele der Menschen und der anderen Wesen — bildet.

Aus diesem Wesenszusammenhange mit dem göttlichen Grunde des Alls, erklärt sich dann Platon jenen Einfluß des Göttlichen auf den Menschen, jene *κατοκωχή τε καὶ μανία*, d. h. jene göttliche Begeisterung für Weisheit und Schönheit und alles Edle und für jegliche Idee, die wie das Feuer eines heiligen Wahnsinns von der Esse des göttlichen Seelenherdes zündend in jede einzelne Seele herabfalle und das schlummernde göttliche Leben in ihr aufwecke.

Die Erklärung des Grundes, warum der menschlichen Seele so vorzügliche Keime und Triebe des Göttlichen innewohnen, führt unsern Philosophen auf die Darlegung des göttlichen Grundes der Seele und so natürlich auf die göttliche Urseele selbst zurück, indem er aus dem Zusammenhang mit dieser, eben jene höheren Gaben ableitet. — Der Beweis des Daseins Gottes ist also ein durchaus indirecter. Es erklärt sich dies aber daraus, daß Platon das Dasein Gottes nicht als transcendentales und absolutes, sondern nur als letzten Grund jeglicher Seele und Bewegung auffaßt.

Was nun den lebendigen Zusammenhang zwischen den einzelnen Menschenseelen und der göttlichen Urseele betrifft, — wodurch jene mit höheren Kräften und Fähigkeiten ausgerüstet werden, — so müssen wir uns hiebei vor jeder Verwechselung des Begriffes unserer christlichen Gnadenkraft mit jener *θεία μανία* des Platon hüten. Denn die christliche Gnade beruht auf einer freien Mittheilung Gottes an die freie Kraftthätigkeit des Menschen; — die Beziehung, welche die Gnade zwischen Gott und der Seele herstellt, ist also eine übernatürliche. Platon's *θεία μανία* dagegen kommt nur der höheren Na-

tur der Seele zu; sie steigert dieselbe und richtet sie auf das Göttliche hin, von dem sie abstammt. — Platon erklärt sich dieselbe deßhalb auch aus der Natur des Menschen, die er zu diesem Zwecke untersucht. — Die *θεία μανία* ist sonach nur die höhere Naturbeziehung des Menschen zu Gott. Allerdings hat sie sich bei Platon an die Stelle gesetzt, welche jetzt die Gnade zwischen Gott und den Menschen einnimmt, aber deßwegen ist sie durchaus noch nicht die Gnade.

Was den obenerwähnten Gedanken Platon's von einer Doppelsphäre der Seele betrifft, so bespricht er denselben ausführlicher in folgenden Sätzen des Phädros (246 b.) [1]) „Dieses ganze Seelenwesen nun waltet über dem Unbeseelten und umschweift den ganzen Himmel verschiedenartig genaturt unter den verschiedenen Gestalten. Die vollkommene und beschwingte schwebt himmelan und beherrscht die ganze Welt; jener, der die Schwinge entfiel (d. h. in welcher der Zug nach unten und nach dem Stofflichen vorwiegt), sinkt herab, bis sie auf etwas Festes stößt, in dem sie wohnen bleibt, und einen irdischen Leib (*γήϊνον σῶμα*) annimmt, der durch ihre Kraft sich nun selbst zu bewegen scheint. Dieses Ganze, Seele und Leib mit einander vereint, wird dann ein lebendes Wesen genannt und erhält den Beinamen sterblich. Das Unsterbliche dagegen stellen wir uns, — aber nicht aus einem klar erörterten Grund, da wir es ja weder gesehen noch einen bestimmten Begriff von ihm haben, als Gott vor: als ein unsterbliches Wesen, das eine Seele und einen Leib hat, die aber beide für ewige Zeiten mit einander geeinet sind."

Wir sehen, auch hier faßt Platon alles Seelische unter einem ursprünglichen Gesammtbegriffe auf und läßt es als solches herrschen über das Unbeseelte, aber so, daß das höhere Göttliche auch hoch oben waltet, während das Unedlere in die sinnliche Körperwelt herabsinkt und sich hier verkörpert. — Die Spaltung in dem ursprünglich zusammengehörenden einen Seelenwesen, stellt aber Platon als mythologischen Vor-

1) *Πᾶσα ἡ ψυχὴ παντὸς ἐπιμελεῖται τοῦ ἀψύχου, πάντα δὲ οὐρανὸν περιπολεῖ, ἄλλοτε ἐν ἄλλοις εἴδεσι γιγνομένη· τελέα μὲν οὖν οὖσα καὶ ἐπτερωμένη μετεωροπορεῖ τε καὶ πάντα τὸν κόσμον διοικεῖ· ἡ δὲ πτερορρυήσασα φέρεται, ἕως ἂν στερεοῦ τινος ἀντιλάβηται, οὗ κατοικισθεῖσα, σῶμα γήϊνον λάβουσα, αὐτὸ αὑτὸ δοκοῦν κινεῖν διὰ τὴν ἐκείνης δύναμιν, ζῶον τὸ ξύμπαν ἐκλήθη, ψυχὴ καὶ σῶμα παγέν, θνητόν τ᾽ ἔσχεν ἐπωνυμίαν· ἀθάνατον δὲ οὐδ᾽ ἐξ ἑνὸς λόγου λελογισμένου, ἀλλὰ πλάττομεν, οὔτε ἰδόντες οὔθ᾽ ἱκανῶς νοήσαντες, θεόν, ἀθάνατόν τι ζῶον, ἔχον μὲν ψυχήν, ἔχον δὲ σῶμα, τὸν ἀεὶ δὲ χρόνον ταῦτα ξυμπεφυκότα.*

gang so dar: Er denkt sich (Phaedros 246-247) die Seele als ein Gespann mit zwei Rossen (den beiden Seelenkräften) und einem Führer (der Vernunft). Bei den Göttern nun seien beide Rosse edel und gut, bei den anderen Wesen jedoch gemischt,[1]) das eine nämlich gut und edel, da es die muthige, strebsame Kraft der Seele, das andere dagegen unedel, da es die niedere begierdevolle Seite derselben darstellt. Alles Schöne, Weise und Gute liege im Göttlichen und es werde durch dasselbe unserer Seele höhere Schwungkraft genährt und und gestärkt, wie sie im Gegentheil durch das Unschöne und Schlechte geschwächt und verderbt werde.[2])

So seien denn vor dieser jetzigen Welt die Seelen alle, der Götter und Menschen, unter der Anführung des Zeus in Gestalt des eben beschriebenen Zweigespannes himmelaufwärts gefahren, das Göttliche — das wahre Sein (*τὸ ὄντως ὄν*) zu schauen; — nur die Hestia sei in der Götterwohnung zurückgeblieben! — Den Seelen der Götter nun sei es leicht gewesen, mit ihrem Gespann auf der obern Seite des Himmels das wahre, unveränderliche Sein zu schauen[3]) und so dieser Weide für ewig theilhaftig zu werden. Die anderen Seelen aber seien durch das unedle Roß herabgezerrt worden, so daß manche fast gar nicht aufwärts gekommen und nur wenig vom wahren Sein geschaut, und darum sehr tief herabgefallen und in niederen Gestalten verkörpert worden seien. Andere wieder seien mit vieler Mühe wohl höher, Andere sogar sehr hoch hinaufgekommen und hätten viel vom wahren Sein erblickt und einen tiefen Eindruck desselben in sich aufgenommen und diese hätten deßhalb nach ihrem Sturze auch eine lebendige Erinnerung an dasselbe bewahrt, und seien darum auch in menschliche Gestalten übergegangen und die edelsten unter ihnen seien die Philosophen. — So oft nun diese etwas Schönes und Wahres sehen, so erinnere sie dasselbe an das Göttliche, was sie ehedem geschaut, und erfülle sie mit Freude und Begeisterung dafür![4])

Wir werden später noch öfters auf diese mythologische Dichtung

---

1) *Ἐοικέτω δὴ ξυμφύτῳ δυνάμει ὑποπτέρου ζεύγους τε καὶ ἡνιόχου· θεῶν μὲν οὖν ἵπποι τε καὶ ἡνίοχοι πάντες αὐτοί τε ἀγαθοὶ καὶ ἐξ ἀγαθῶν, τὸ δὲ τῶν ἄλλων μέμικται.*

2) *Τὸ δὲ θεῖον καλόν, σοφόν, ἀγαθὸν καὶ πᾶν ὅ τι τοιοῦτο· τούτοις δὴ τρέφεταί τε καὶ αὔξεται μάλιστα τὸ τῆς ψυχῆς πτέρωμα, αἰσχρῷ δὲ καὶ κακῷ καὶ τοῖς ἐναντίοις φθίνει τε καὶ διόλλυται.*

3) Phädros 247 b c.

4) Ibid. 248—249.

Platon's, die lebhaft an die Offenbarungslehre von einem Sturze höherer Geister erinnert, zurückkommen. Für jetzt haben wir aus der ganzen Darstellung nur das eine Resultat zu ziehen, daß Platon sich die Lösung des vorweltlichen Zusammenhangs aller Seelen mit der göttlichen Urseele, aus einer ursprünglichen natürlichen Mangelhaftigkeit erklärt, welche viele Seelen und auch die der Menschen unfähig machte, sich im göttlichen Wesen dauernd zu befestigen, — weßhalb sie auch in die niedere Sphäre der Körperwelt herabgestürzt seien. Aber auch dadurch wurde noch nicht aller Zusammenhang zwischen der niedern und der höhern göttlichen Seelenwelt abgebrochen. Platon findet denselben sogar noch so innig, daß er in der niedern Sphäre noch deutliche Spuren der höhern erkennt, und die letztere darum auch aus jener beweist!

Zu dieser Voraussetzung einer höhern göttlichen Urseele, aus der alle Seelen stammen, wird Platon aber nicht allein durch die Wahrnehmung geführt, daß die menschliche Seele in sich noch Spuren jener Urseele in sich trägt, sondern auch durch die einfache Thatsache, daß es überhaupt Seelen gibt, deren Existenz nur durch Voraussetzung dieser Urseele erklärt werden kann. Denn da Platon, wie wir später nachweisen werden, die Lehre von der Schöpfung nicht kannte — und sich sonach auf die allgemeine Anschauung des Alterthums stützen mußte, daß aus Nichts Nichts werden könne und daß alles Gewordene aus einem Uranfänglichen entsprossen sei: so mußte er schon deßhalb alle Seelen aus dem Wesensabfluß der Urseele erklären. All den gewordenen Seelen mußte er also die nichtgewordene göttliche Urseele vorausdenken. Und so hat Platon die verschiedenen Abflüsse und Strömungen des Seelenwesens zurückverfolgt bis zu ihrem Ursprung und hat dann erkannt, daß die göttliche Urquelle der Seele nicht gänzlich in unsere niedere Erdensphäre ausfließe, und daß auch die Räume des Himmels sie nicht ganz aufnehmen, sondern daß der Feuerherd des Göttlichen, die Hestia, dort zurückbleibe, im Kreise der göttlichen Seelenwesen das ewige Centrum, von dem aus sich der ganze Himmel mit den lautersten Götter-Wesen erfüllt und von wo das Unlautere in die untere Welt herabfließt, ohne daß aber dieser Strom den Zusammenhang mit seinem ewigen Borne verloren hätte, — da sich auch in ihm wenn gleich in getrübter Weise, der Glanz der ewigen Ideen und des überhimmlischen Lichtes noch abspiegelt! — Wie herrlich ist dieser philosophische Blick, der nicht von der Materie, sondern von der Idee der Natur ausgeht!

Die Weltseele, welche er von der Gottheit unterscheidet, ist nur die

in das irdische Leben hineinverwachsene Gottheit, welche von der über das Weltall herrschenden nur graduell verschieden ist. Sie ist nur der Komplex der das ganze körperliche All organisch belebenden und bewegenden immateriellen Kräfte und Gesetze, also nur eine niederere Existenzform der Gottheit selbst. Zur Bezeichnung ihrer wesentlichen Verschiedenheit von der höheren Gottessphäre sagt er: die Weltseele habe einen irdischen Leib (*γήϊνον σῶμα*) während die Gottheit zwar auch einen Leib hat, aber einen ihr ewig zugehörenden. — Unter dem Leib der Gottheit haben wir wohl die himmlische Sphäre zu verstehn, in welcher sie waltet und lebet. — Dies zeigt aber, daß sich Platon gar kein rein geistiges Wesen denken konnte. [1]) Denn nur deßhalb ist er genöthigt, sich das Wesen der Gottheit von einer solchen Sphäre umschlossen zu denken. —

Wollte man aber sagen, Platon spreche in der obigen Stelle nicht von der Gottheit, weil er ihr einen Leib beilege, so hieße dies so viel, als Platon spreche nicht von der Gottheit, weil er nicht unserer Anschauung gemäß, sondern nur so von ihr spricht, wie er nach seiner Anschauung von ihr sprechen kann. [2]) Wie fest aber die Ueberzeugung in ihm lebte, daß die Gottheit die ursprüngliche, Alles lebende, ordnende und zugleich diese Welt durchwohnende Seele sei, das wird auch aus der oben schon erwähnten Stelle der „Gesetze“ Platon's ersichtlich, wo er sich so ausspricht: „Wollen wir nun über die Gestirne insgesammt und über den Mond, über die Jahre, Monate und sämmtliche Jahreszeiten eine andere Ansicht aussprechen, als diese, daß, da Seele oder Seelen (*ψυχὴ ἢ ψυχαί*) als Ursache von diesem Allem und zwar mit jeder Tugend ausgestattet sich ergeben, wir sie für Götter erklären, ob sie nun als lebende Wesen Körpern innewohnen, oder sonst wie oder wodurch den ganzen Himmel ordnen? Gibt es Jemanden, welcher, gesteht er dies zu, (daß nämlich Seele oder Seelen Ursachen von Allem seien) zu läugnen wagt, es sei Alles mit Göttern erfüllet? — Einen so Unsinnigen gibt es nicht.“ Legg. X. (899.) [3])

---

1) Daraus erklärt es sich auch, warum er im Parmenides sagt, Alles was ist, müßte an einem Ort und zu einer Zeit sein. Platon konnte sich keinen reinen Geist und keine eigentliche Ewigkeit in unserem Sinne vorstellen.

2) Auch Hegel (Gesch. d. Philos. II. pag. 184) ist dieser Ansicht, nur modernisirt er den Gedanken Platon's sehr unpassend, wenn er den mit der Seele vereinigten Leib des Gottes als die Identität von Subjectivität und Objectivität auffaßt.

3) Legg. X. (896) heißt es in ähnlicher Weise: „Was ist aber von dem, was den

Auch in dieser Stelle also tritt uns der Grundgedanke von einer höchsten, göttlichen Seele und von Götterseelen entgegen, wenn auch nicht in jener wissenschaftlichen Form wie im Phädros. Von wesentlicher Bedeutung ist aber, daß Platon überall, wie im Phädros, eine höhere göttliche und eine niedere Weltseele unterscheidet, von denen jene den Himmel ordnet und diese den Körpern innewohnt, jene des Seienden, diese des Gewordenen Ursache ist. Ganz damit übereinstimmend ist auch die Stelle der Republik (II, 381) wo Platon sagt, daß „die Gottheit die männlichste und verständigste Seele habe, die ein äußerer Unfall am wenigsten erschüttern und verändern könnte.“ Und ebenso die Stelle des Philebus (30) an der es heißt: „Es gäbe im All des Unbegrenzten viel und eine ausreichende Begrenzung und über diesen walte ein nicht verwerfliches Ursächliche, welches die Jahre, Jahreszeiten und Monate verschönere und ordne und welches man mit dem größten Rechte Weisheit und Einsicht nenne. . . Weisheit und Einsicht dürfte aber gewiß wohl nicht ohne eine Seele stattfinden. . . Demnach wirst du behaupten, daß vermöge des Ursächlichen im Wesen des Zeus eine herrschende Seele und eine herrschende Einsicht liege, in dem der andern Götter aber anderes Schöne wie ihnen sich beilegen zu lassen genehm ist.“ — Auch im Phädon fühlt sich Platon genöthigt, die Unsterblichkeit der Seele um sie erschöpfend zu beweisen, durch die Unsterblichkeit der Urseele der Gottheit nachzuweisen. Es heißt dort: „So dürfte von der Gottheit wenigstens und dem Begriff des Lebens an sich, und wenn es sonst noch etwas Unsterbliches gibt, einstimmig zugestanden werden, daß sie niemals untergehe.“ [1])

Vergleichen wir noch die Art, wie Platon von dem Dasein der Seele und von ihrem Wirken im Menschen und in der Welt auf das Dasein der göttlichen Urseele zurückschließt, mit der Anschauung der

---

Namen der Seele führt, der Begriff? Haben wir davon einen andern, als den jetzt angegebenen, die sich selbst in Bewegung zu setzen vermögende Bewegung? — — — Wenn das aber so sich verhält, vermissen wir da noch etwas an dem Ausreichenden des Beweises, daß die Seele dasselbe sei mit der ersten Entstehung und Bewegung des Seienden und Gewordenen und Seinwerdenden, sowie ferner alles diesen Entgegengesetzten, da sie sich bei Allem als die Ursache aller und jeder Veränderung und Bewegung ergab? — — Nein, sondern auf das Ausreichendste ist die Seele als das Aelteste von Allem nachgewiesen, da sie als der Anfang der Bewegung sich erwies.“

1) Phaedon 106d. Ὁ δέ γε θεός, οἶμαι, ἔφη ὁ Σωκράτης, καὶ αὐτὸ τὸ τῆς ζωῆς εἶδος καὶ εἴ τι ἄλλο ἀθάνατόν ἐστι, παρὰ πάντων ἂν ὁμολογηθείη μηδέ ποτε ἀπόλλυσθαι.

älteren griechischen Philosophie, so finden wir eine große innere Verwandtschaft ihrer Anschauungen mit der des Platon. Denn in derselben Weise hatten die früheren Philosophen den materiellen Existenzen der Welt eine göttliche Urmaterie, Wasser, Luft, Feuer u. dergl. als Grund vorausgedacht, aus dem sie entsprossen und herausgeflossen seien. Platon hält die Seele für das Prinzip von Allem — für das eigentlich Göttliche — und läßt alles Seelenhafte, das die einzelnen Körper belebt und bewegt, aus demselben entquellen. Es ist aber immer dieselbe pantheistische Grundanschauung des heidnischen Alterthums, welche bei Platon nur in einer höheren Stufe und Fortentwickelung zur Wahrheit und so in einer edleren Form und Ausbildung erscheint.

So tritt uns in seiner Philosophie der Wesenszusammenhang der unsterblichen Menschenseele, der Ordnung in der Welt und in den Gestirnen des Himmels, — kurz der Wesenszusammenhang alles einzelnen Beseelten und der großen Weltseele mit der göttlichen Urseele, aufs Unwiderleglichste als die Grundvoraussetzung alles seines Denkens vor Augen. — Und seine psychologische Entwickelung des Daseins Gottes ist nur der innere Kern dieses Gedankencomplexes. Dasselbe ist bewiesen, weil sich um es, wie um seine Axe, alles seelische Leben schwingt.

Welch' himmelweiter Unterschied aber zwischen der platonischen Auffassung des Daseins Gottes und zwischen der christlichen besteht, — das springt von selbst in die Augen. Die Erkenntniß der freien, rein geistigen, absolut-vollkommenen, persönlichen Existenz Gottes, läßt sich in Platon's Begriffen nicht finden. [1]) Wie lächerlich klingt dieser, auf ihre eigene Grenzen zurückgebrachten, psychologischen Auffassung des Daseins Gottes gegenüber, die frivole Behauptung mancher Neuerer, die Kirchenväter hätten in Bezug auf die richtige Erkenntniß Gottes, Manches von Platon gelernt, — besonders aber auch die richtige Erfassung der göttlichen Vorsehung!! — Kann ja doch von einer Vor-

---

1) Viele Gelehrte und besonders auch Ph. Fischer (de Hell. phil. princ. p. 35), ließen sich durch die Stelle des Philebos 30d, „daß dem Zeus eine königliche Seele und eine königliche Vernunft innewohnen," zu der Annahme verleiten, Platon habe damit den richtigen Begriff des persönlichen Gottes ausgesprochen. Und doch zeigt gerade jene Stelle im Zusammenhang mit Phileb. 28cd, daß Platon den Zeus so nenne, weil er Himmel und Erde beseele und Alles ordne, wodurch er sich ja eben als Weltseele — und darum gewiß unpersönlich darstellt. — Vgl. Bilharz S. 48—52.

sehung Gottes im eigentlichen Sinne, und wie sie das Christenthum auffaßt, bei einer Auffassung des Daseins Gottes, wie sie Platon hat, gar keine Rede mehr sein.

Uns, die wir durch die Offenbarung zur Erkenntniß der Weltschöpfung durch Gott gelangt sind, die wir durch die Menschwerdung mit der persönlichen Liebe Gottes in so nahen Verkehr getreten sind, klingt darum jene Anschauung Platon's fremd. In der That ist sie auch ganz und gar in der antiken Denkweise begründet. — Nur jener Mangel an höherer Offenbarung, in Folge dessen die alte heidnische Welt auch die richtige Kenntniß der Schöpfung verloren hatte, konnte eine solche Anschauungsweise herbeiführen. Denn da Platon nicht erkannte, daß die Welt ein aus Nichts geschaffenes Werk der göttlichen Allmacht sei, so konnte er sich ihr Dasein nur aus einem Wesensabfluß des göttlichen Seins selbst erklären; und so mußte er den Grund der Welt, den er nicht in der göttlichen Freiheit erkannte, in dem göttlichen Wesen suchen. Darum hat er denn auch das innerste Wesen der Welt und alles Weltlichen, als das er die Seele betrachtete, auf Gott als auf seine Quelle zurückgeführt.

Aber auch der Strahl der Idee, der Schwung höherer Begeisterung, die Kraft der Liebe, mit welcher sich die Seele der Betrachtung des Göttlichen hinzugeben vermag, kurz all' das höhere Streben der Seele mußte, da kein freies, persönliches Verhältniß zwischen Gott und Menschheit angeknüpft erschien, als etwas wesenhaft Göttliches angesehen werden. Es erscheint dasselbe in der Philosophie Platon's wie ein göttlicher Lebensstrom, auf dessen Wellen seine Dialektik zur Urquelle der Gottheit selbst zurückzugelangen unternimmt. — Aus der Hemisphäre der Weltseele gelangt darum Platon im ganz natürlichen Umschwunge seiner Dialektik in die Hemisphäre der göttlichen Himmelsseele. Der Gedanke der göttlichen Immanenz in der Welt begrenzt deßhalb seine Kenntniß von Gott so gänzlich, daß er von dem überweltlichen, wahren Sein Gottes, das nur er allein kennt und das er uns in der Offenbarung ausgesprochen hat, gar keinen Begriff zu bieten vermag.

Die obige Anschauung Platon's von einem Seelensturze wurde später in sehr veränderter Form von dem Kirchenlehrer Origenes adoptirt. — Dieser suchte sie auf eine irrthümliche Weise mit der Lehre vom Sündenfalle zu vereinigen. Wie nämlich aus verschiedenen Stellen des zweiten und dritten Buches seiner Schrift περὶ ἀρχῶν, d. h.

„von den Prinzipien“ erhellt, hatte er die Ansicht, daß alle Menschenseelen vor diesem Körperleben ein höheres geistiges Dasein geführt hätten, aber in Folge begangener Sünden aus demselben herabgestürzt und zu einem seelischen Dasein in diesem Körperleben herabgewiesen worden seien, aus dem sie, durch das Werk der Erlösung, wieder dorthin zurückzugelangen suchen müßten, von wo sie herabgestürzt worden seien.

So viel Platonisches auch in dieser Irrlehre des Origenes enthalten ist, so unterscheidet sie sich doch wesentlich von der oben entwickelten Lehre Platon's.

Denn erstens ist Origines durchaus frei von der pantheistischen Voraussetzung, aus der jene Lehre Platon's entspringt.— Während Platon's Seelensturz nichts Anderes ist, als die Emanation und das Absondern der einzelnen Seelen aus dem Schooße des göttlichen Lebens, wodurch sie ins Dasein treten, nimmt Origenes ganz richtig an, daß alle einzelnen Seelen von Gott geschaffen worden seien, und irrt nur darin, daß er den Sündenfall des Menschen in ein eigenes, diesem Körperleben vorausgehendes Dasein verlegt, und daß er das körperliche Leben nur als Strafe jenes Sündenfalles auffaßt; — ganz richtig faßt er aber den Sündenfall als eine freie That der Menschengeister nach der Schöpfung auf. — Origenes bleibt darum auch der christlichen Lehre, daß die Erlösung ein den Menschen in seiner sittlichen Freiheit ergreifendes Werk Gottes sei, im Wesen treu, und hält sich so auch von der weiteren Consequenz der platonischen Philosophie frei, daß wir uns mittels einer psychologischen Entwickelung unseres Wesens, d. h. durch die Ausbildung und Entfaltung der höheren Seelenkräfte, und durch die Unterwerfung der niederen Begierden unter dieselben, also durch uns selbst, aus der Macht der sinnlichen Welt losmachen könnten.

Origenes hielt also von Platon's Lehre nur die äußere Form zum Theil bei und gab derselben eine ganz andere Bedeutung aus dem Lehrinhalt des Christenthums, den er damit zu verbinden suchte. Aber wie alle dergleichen Transactionen, hatte auch diese eine gefährliche Entstellung der Wahrheit zur Folge. — Denn so viel Richtiges die heidnische Philosophie auch hat und so viel die christliche Wissenschaft ihr verdankt, Gedankenformen, welche die heidnische Anschauung als solche ausgeprägt hat, wie die obige psychologische Gotteserkenntniß

Platon's, lassen sich nie mit der christlichen Lehre verbinden, ohne der richtigen Darstellung derselben aufs Empfindlichste zu schaden.

§. 6. Ideologische Entwickelung des Daseins Gottes.

Wie Platon die vollständige Erkenntniß der Seelen durch ihre Zurückführung auf die Urseele gewinnt, so weiß er auch das Wesen der in den Seelen sich abstrahlenden Ideen, als der Manifestationen des Göttlichen im Endlichen, nur dadurch recht zu erkennen, daß er sie als Ausstrahlungen aus der einen göttlichen Uridee ansieht. — Diese ideologische Entwickelung des Daseins Gottes, welche die Ideen zur Grundlage hat, ist aber sehr verschieden von der vorhergehenden, welche die Existenz der Seele und ihre Befähigung für die Idee zur Grundlage hatte. Sie schließt sich wohl consequent an diese an, fällt aber nicht mit ihr zusammen.

Der Grundgedanke derselben ist in den Schlußworten des Timäus enthalten: [1]) „Diese Welt (κόσμος), welche sterbliche und unsterbliche belebte Wesen umfaßt und damit erfüllt ist, und so ein sichtbares, mit Leben begabtes Wesen, das alles Sichtbare enthält, und ein sinnlich-wahrnehmbarer Gott, ein Abbild des mit der Vernunft zu erfassenden Gottes ist, ist die größte, beste, schönste und vollendetste geworden, diese eine Welt, welche allein geworden ist."

In diesem Satze faßt Platon die Welt als ein möglichst vollkommenes Abbild Gottes auf. Sie läßt darum auch aus ihren Zügen Gott, ihr Urbild, wieder erkennen. Die festen Grundlinien der Weltordnung sind aber die ihr innewohnenden Ideen, die unauslöschlichen Reflexe des göttlichen Urbildes; in ihnen liegt ihre direkte Beziehung zu Gott selbst. Sie sind darum die klarste Manifestation des Daseins Gottes.

Auf Grundlage dieser Anschauung, die das innerste philosophische Bewußtsein Platon's bildet, flocht er jenes goldene Netz der Dialektik, dessen Knotenpunkte die Ideen in Natur und Kunst, im sittlichen Leben und Denken bilden, und in welchem er das große Dasein der Dinge zu einem Ganzen zusammen-

1) Tim. 92b. *θνητὰ γὰρ καὶ ἀθάνατα ζῶα λαβὼν καὶ ξυμπληρωθεὶς ὅδε ὁ κόσμος, οὕτω ζῶον ὁρατὸν τὰ ὁρατὰ περιέχον, εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεὸς αἰσθητὸς μέγιστος καὶ ἄριστος, κάλλιστός τε καὶ τελεώτατος γέγονεν, εἷς οὐρανὸς ὅδε, μονογενὴ ὤν.* —

wob und in ein System vereinigt auf Gott — seine Uridee zurück bezog. So sah er dann auch in der Philosophie die einzige Vermittelung realisirt, welche der heidnischen Welt — ohne die Offenbarung, zwischen Gott und Creatur möglich war.

Er definirt darum auch die Dialektik in der Republik (VII. 532a) in folgenden Worten: [1]) „Wenn Jemand sich in der Kunst der Wechselrede versucht, so dringt er ohne alle Sinneswahrnehmung mittels der Rede auf das hin, was ein Jegliches an sich ist, d. h. auf die Idee, und, sobald er nicht abläßt, bis er vielleicht durch sein Nachdenken selbst das Wesen des Guten an sich (d. h. die göttliche Uridee) erfaßte, gelangt er zum äußersten Ziele des Denkbaren. Und wie, nennst du den dahin einzuschlagenden Weg nicht die Dialektik?"

Wir sehen, wie der Magnet das Eisen, so zieht das Wesen der Dinge an sich, die Idee, die Gedankenrichtung der Seele auf die Goldadern des Göttlichen hin; wenn sie dieser in unverdrossenem Streben nachgeht, gelangt sie zur höchsten Idee, welche als das äußerste Ziel alles Denkbaren, nur Gott selbst sein kann. Diese ideologische Auffassung des Daseins Gottes geht also auf der leuchtenden Spur der Ideen, welche den Strom des seelischen Wesens erhellen, zum göttlichen Urlichte selbst zurück. Er spricht dies aus Republ. (VII. 518b): [2]) „Das in der Seele eines Jeden befindliche Vermögen und das Werkzeug (d. i. die Vernunft), dessen Jeder zum Lernen sich bedient, müsse als ob das Auge nicht anders als zugleich mit dem ganzen Körper vom Dunkel nach dem Lichte sich drehen lasse, mit der ganzen Seele vom Werdenden ab herumgedreht werden, bis diese fähig werde, den Hinblick auf das Seiende und den glänzendsten Punkt des Seins zu ertragen, das sei aber das Gute" (d. h. Gott). — Das aus der göttlichen Seele ausströmende Licht der Idee, muß also den in der göttlichen Seele des Menschen ruhenden Funken der Idee wecken, und sie an diesem Lichte „zum glänzendsten Punkt alles Seins" hinaufführen. Um darum dieses mystische Band

1) ὅταν τις τῷ διαλέγεσθαι ἐπιχειρῇ, ἄνευ πασῶν τῶν αἰσθήσεων διὰ τοῦ λόγου ἐπ᾽ αὐτὸ ὅ ἐστιν ἕκαστον ὁρμᾷ καὶ μὴ ἀποστῇ πρὶν ἂν αὐτὸ ὃ ἔστιν ἀγαθὸν αὐτῇ νοήσει λάβῃ, ἐπ᾽ αὐτῷ γίγνεται τῷ τοῦ νοητοῦ τέλει . . . . Τί οὖν; οὐ διαλεκτικὴν ταύτην τὴν πορείαν καλεῖς.

2) Ὁ δέ γε νῦν λόγος, ἦν δ᾽ ἐγὼ, σημαίνει ταύτην τὴν ἐνοῦσαν ἑκάστου δύναμιν ἐν τῇ ψυχῇ καὶ τὸ ὄργανον ᾧ καταμανθάνει ἕκαστος, οἷον εἰ ὄμμα μὴ δυνατὸν ἦν ἄλλως ἢ ξὺν ὅλῳ τῷ σώματι στρέφειν πρὸς τὸ φανὸν ἐκ τοῦ σκοτώδους, οὕτω ξὺν ὅλῃ τῇ ψυχῇ ἐκ τοῦ γιγνομένου περιακτέον εἶναι, ἕως ἂν εἰς τὸ ὂν καὶ τοῦ ὄντος τὸ φανότατον δυνατὴ γένηται ἀνασχέσθαι θεωμένη· τοῦτο δ᾽ εἶναί φαμεν τἀγαθόν.

der Ideen, welches die Seele an das Göttliche knüpft, anschaulich zu machen, wendet er Repl. (VI. 507) das Bild von der Sonne an. Wie deren Strahlen das leibliche Auge zu ihr selbst emporrichten, so gebe die höchste Idee, die des Guten, mit dem von ihr ausgestrahlten Lichte, der Seele eine Richtung und eine Erhebung zu ihr:[1]) „Nimm also an, die Idee des Guten sei es, was dem Erkannten Wahrheit, dem Erkennenden dieses Vermögen (des Erkennens) verleiht; denke sie dir als den Grund des Wissens und der Wahrheit, als des Gewußten, und wenn du sie, während schon die beiden, Erkenntniß und Wahrheit so schön sind, für etwas noch Schöneres als diese ansiehst, so wird diese Ansicht die richtige sein. Wie es aber richtig war, Licht und Sehkraft für der Sonne Aehnliches zu halten, aber nicht richtig für die Sonne selbst, so ist es auch hier richtig, Beides, Erkenntniß und Wahrheit für dem Guten Aehnliches anzusehen, das Eine oder das Andere aber nicht für das Gute, vielmehr ist das Wesen des Guten noch höher zu stellen.“ — VI. 508. d.

In dieser schönen und inhaltreichen Stelle scheint Platon fast einen Schimmer jener höheren Offenbarungswahrheit erblickt zu haben, welche Ps. 35, 3 mit den Worten ausgedrückt ist: „In deinem Lichte werden wir Licht sehen,“ und welche der heilige Irenäus mit anderen Worten also ausspricht: „Gott wird nicht ohne Gott erkannt,“[2]) und von welcher erfüllt Jesaias 11, 9 ausruft: „alle werden von Gott gelehrt sein.“ Freilich bis zu der Höhe und Klarheit, daß Gott uns durch seine persönliche Mittheilung lehre, konnte Platon nicht vordringen, denn dazu hätte er einer persönlichen Mittheilung oder doch der Erfahrung bedurft, daß es eine solche gebe. So klar ihm darum auch seine Gedanken sagten, daß Erkenntnißkraft und Wahrheit von Gott ausfließen und doch nicht Gott selbst seien, — von einer wirklich durch Gott mitgetheilten Erkenntniß hatte er keinen Begriff, nur eine unklare Ahnung. — So sah Platon aus der Finsterniß, in der er sich befand, wohl, woher das

---

1) *Τοῦτο τοίνυν τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γιγνωσκομένοις καὶ τῷ γιγνώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδὸν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν φάθυ εἶναι, αἰτίαν δ᾽ ἐπιστήμης οὖσαν καὶ ἀληθείας ὡς γιγνσωκομένης μὲν διανοοῦ, οὕτω δὲ καλῶν ἀμφοτέρων ὄντων, γνώσεώς τε καὶ ἀληθείας, ἄλλο καὶ κάλλιον ἔτι τούτων ἡγούμενος αὐτὸ ὀρθῶς ἡγήσει· ἐπιστήμην δὲ καὶ ἀλήθειαν, ὥςπερ ἐκεῖ φῶς τε καὶ ὄψιν ἡλιοειδῆ μὲν νομίζειν ὀρθόν, ἥλιον δὲ ἡγεῖσθαι οὐκ ὀρθῶς ἔχει, οὕτω καὶ ἐνταῦθα ἀγαθοειδῆ μὲν νομίζειν ταῦτ᾽ ἀμφότερα ὀρθόν, ἀγαθον δὲ ἡγεῖσθαι ὁπότερον αὐτῶν οὐκ ὀρθόν, ἀλλ᾽ ἔτι μειζόνως τιμητέον τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἕξιν.*

2) Edocuit autem Dominus quoniam Deum scire nemo possit nisi Deo docente, hoc est, sine Deo non cognosci Deum adv. haeres. IV. 6. 4. edit. Migne.

Licht kommen müsse, das richtige Verhältniß dieses Lichtes zu seiner Quelle aber erkannte er nicht. Darum erkannte er auch die Sonne der Wahrheit nicht, sondern hielt den verdüsterten Schimmer, den sie auf die Schöpfung warf, für sie selbst. — Aber dennoch bleibt der Gedanke Platon's, an dem er aus dem Lichte der Ideen zur Erkenntniß Gottes aufzusteigen suchte, einer der tiefsten Blicke, den die alte Philosophie in die Natur des menschlichen Geistes und der äußeren Welt gethan hat. — Er sieht klar, daß es nur in der Annäherung an die Erkenntniß Gottes in der Seele licht und klar werde, und auch daß diese Annäherung auf dem Wege der Ideen zur höchsten Idee geschehe, ist ihm eine ausgemachte Sache. Diese ideologische Anschauung des Daseins Gottes ist ebenso eigenthümlich antik und platonisch als die psychologische. Sie gründet sich auf die Voraussetzung der Immanenz der göttlichen Vernunft in der Welt, welche wieder die Immanenz der göttlichen Weltseele zur Voraussetzung hat. Dieser Zusammenhang erhellt klar aus der oben angeführten Stelle des Philebos (30), nach welcher dem Zeus, dem göttlichen Lenker und Beleber der Welt, Vernunft, und diese nur vermöge der Seele innewohne. —

Die Ideen, diese realen Centralbegriffe, mittels deren sich nach Platon's Anschauung die göttliche Vernunft in der Natur und im menschlichen Geiste offenbart, bildeten sonach für ihn gleichsam die Stufenleiter, auf welcher der denkende Geist zum Vollbegriff des Göttlichen aufsteigen konnte. —

Das christliche Denken, welches einen supramundanen, persönlichen Gott und diese Welt als Schöpfung seines Willens kennt, muß auch diese Anschauung Platon's trotz des vielen Schönen und Richtigen, das in ihr liegt, doch im Wesen als eine falsche ansehen, wie sie ja auch in der That auf der durchaus heidnischen Voraussetzung von der Entstehung der Welt durch göttliche Emanation beruht. —

§. 7. Kosmologische Entwickelung des Daseins Gottes.

An dieselbe Grundanschauung vom Dasein Gottes, wie die beiden vorigen, schließt sich die kosmologische folgerichtig an. Dieselbe reducirt sich auf den Grundgedanken, daß die Masse des veränderlichen Daseins sich an einen unveränderlichen Kern des Seins anschließen, und daß das Viele, was da ist, auf einer ursprünglichen Einheit beruhen müsse; daß ebenso die Bewegung, welche

wir in allen endlichen Dingen wahrnehmen und welche als solche für sich allein in das Nichts zerfließen würde, sich nothwendig an einen festen, unverrückbaren Mittelpunkt der Ruhe anlehnen müsse. —

Diesen ächt antiken Gedanken hat Platon in seinem überaus merkwürdigen Dialoge, dem „Parmenides", auf's Allseitigste durchgeführt.[1]) Fast kein anderer Dialog läßt uns so tief in seine Spekulation hinabblicken wie dieser und keiner enthüllt uns das innerste Gewebe seines Denkens so ursprünglich, gerade indem er es mit seiner meisterhaften Dialektik in der neckischsten Weise einzuhüllen scheint. —

Er bildet darum gewissermaßen eine großartige philosophische Symphonie. Seinen Hauptgedanken, daß die Gottheit ebenso wenig ohne die Welt, wie diese ohne sie zu sein und gedacht zu werden vermöge, führt er unter allen möglichen Gesichtspunkten und Variationen der dialektischen Tonleiter durch, und setzt alle Springfedern des Gedankens in Bewegung, um zu beweisen: daß das Eine sich nicht rein für sich denken lasse ohne das Viele, daß sich aber auch das Viele ohne das Eine nicht erfassen lasse; und nachdem er diesen Gedanken gleichsam in allen möglichen Fugen zusammenzufügen versucht hat, steht er am Ende wie von selbst vor dem Schlusse, daß das Eine gewissermaßen ein Vieles und daß ebenso das Viele gewissermaßen ein Eins sei — daß also beide innerlich zusammengehören. Den gleichen Nachweis liefert er von dem Sein und Nichtsein, indem er auch zwischen diesen beiden Gegensätzen eine innere Zusammengehörigkeit und einen Uebergang des einen in den andern aufzudecken sucht. Und nachdem das wechselseitige Ineinandergreifen dieser Gegensätze sich nach allen Seiten hin ausgesprochen und der dialektische Gedanke sich über alle diese Stromschnellen hinausgearbeitet und die nothwendige Harmonie dieser Gegensätze sich eindringlich fühlbar gemacht hat, überläßt er uns ganz dem Eindrucke dieser Gedankenwirkung, ohne daß er ein bestimmtes Resultat daraus ableiten zu wollen scheint. —

Doch das Resultat liegt auf der Hand. Er wollte gegenüber dem zuchtlosen Denken der Sophistik, die sich von zufälligen Vorstellungen und von unlogischer Willkür beherrschen ließ, im Parmenides ein Muster der wahren Dialektik aufstellen, welche in allen ihren Bewegungen

---

1) Vgl. Platon's Parmenides, als dialektisches Kunstwerk dargestellt von Th. K. Schmitt. Berlin 1821. Ferner die Einleitung von K. Steinhard zu der Uebersetzung von Müller.

von dem Inhalte der Idee und von den aus ihrem Verhältniß zur Wirklichkeit sich ergebenden Bestimmungen bedingt ist.[1]) Den positiven Kern dieser Dialektik des Parmenides bildet dann die Grundanschauung der platonischen Philosophie, daß das Eine und das Viele, das Sein und das Nichtsein an und für sich und mit ursprünglicher, in dem Wesen dieser Gegensätze beruhender Nothwendigkeit zusammengehören. — Damit ist aber auch bewiesen, daß Platon diejenigen beiden Wesen, mit denen jene gegensätzlichen Begriffe ihrer Natur nach zusammenfallen, ebenso wesenhaft und nothwendig unter sich zusammenhängen und in einander übergehen läßt, wie diese Begriffe selbst. Die beiden Wesen, mit denen aber Platon selbst jene gegensätzlichen Begriffe ihrer Natur nach zusammenfallen läßt, so oft er sonst in seinen Dialogen von ihnen redet, sind Gott und Welt. Ueberall legt er dem Wesen Gottes vorwiegend die Natur des Eins, des Seins, der Ruhe und der Gleichheit, der Welt dagegen die Bewegung und Veränderung, das Werden und die Beschränktheit des Seins bei. — Indem er aber zeigt, daß diese mit Gott auf der einen und mit der Welt auf der andern Seite wesenhaft zusammenfallenden Begriffe sich zugleich innerlich und mit Nothwendigkeit ergänzen, enthüllt er uns auch seine innerste Anschauung, nach welcher Gott und Welt gegenseitig zusammengehören. —

Diese irrige Auffassung des Verhältnisses zwischen Gott und Welt war bei Platon eine Folge davon, daß er Gott nur aus und in der Welt erkannte. An den Begriffen „Einheit", „Sein" u. s. w., die er sich aus dem Geschöpflichen gebildet und in gleicher Bedeutung[2]) auf das Göttliche übertragen hatte, haftete natürlich noch die Art des Ge-

1) Ganz mit Unrecht haben Zeller und Michelis [Philos. d. Platon I, S. 246] den Platon im Parmenides der Sophistik beschuldigt. Denn es ist keine Sophistik, wenn Platon im Parmenides voraussetzt, daß Alles, was ist, an einem Ort und zu irgend einer Zeit sein müsse, sondern es ist blos eine irrige Voraussetzung der platonischen Anschauung, welche sich das Eins nicht ohne das Viele und so auch das Sein nicht ohne das Nichtsein, nicht ohne die Beschränkung und Endlichkeit, also auch nicht ohne nothwendige Beziehung zu Zeit und Raum zu denken vermag, und welche sich darum auch im Phädros (246a) den Gott nicht ohne einen Leib vorstellen kann. Eine irrige Voraussetzung aber, welche aus dem eigenthümlichen Standpunkte eines sonst so ernsten Forschers, wie Platon ist, und nicht aus absichtlicher Verdrehung der Wahrheit hervorgeht, kann gewiß nicht Sophistik genannt werden.

2) Univoce — wie die Scholastik sich ausdrückt und wovon sie das aequivoce und analogice unterscheidet, welches den verschiedenen und analogen Sinn bezeichnet, in dem dieselben Worte übertragen werden können. Thom. v. Aquin. Summa c. gent. Lib. I. c. XXXII XXXIII. u. XXXIV.

schöpflichen; und so war es ganz natürlich, daß Platon dies Geschöpfliche — die Vielheit u. s. w. auch in jenen Begriffen wiederfand. Von einer absoluten Einheit, von einem absoluten Sein u. s. w. hatte er keinen Begriff.

Nur die christliche Philosophie kann die Begriffe einer absoluten, reinen Einheit und eines eben solchen Seins fassen, weil ihr die persönliche Gottesoffenbarung diese durch das Geschöpfliche nicht getrübten Begriffe möglich machte, — indem ihr die Erkenntniß Gottes mit ungebrochenem Strahl durch ihn selbst zukommt. —

Die von Platon im Parmenides entwickelte Zusammengehörigkeit Gottes und der Welt wird aber auch in den anderen Dialogen Platon's überall festgehalten, wie sie schon im Phädros dadurch grundgelegt ist, daß die Seele als der eine, unbewegte Seinsgrund des vielen gewordenen, Daseienden erkannt wird. Besonders aber im Timäus wird dieser Gedanke auf's Consequenteste ausgeführt. — Beide Dialoge gehören in so fern innerlich zusammen. —

Auch im Sophistes (265b) begegnen wir demselben. Platon faßt Gott dort als die erzeugende Ursache der Welt auf. Unter Erzeugen versteht er aber nach seiner dortigen Definition „das Vermögen, in welchem der Grund liegt, daß Dasjenige, was vorher nicht war, später werde.“[1]) —

Wie im Parmenides die geschöpfliche Einheit auf die Gottheit übertragen wurde, so wird hier das aus dem Gebiet des Geschöpflichen entnommene Verhältniß zwischen zeugender Ursache und erzeugter Wirkung, auf das Verhältniß Gottes zur Schöpfung übertragen. Gott ist dasselbe in Beziehung auf die Welt nur in allgemeinster Weise, was innerhalb der Welt, zwischen jeder Ursache und ihrer Wirkung, in besonderer Weise sich wiederholt. —

Jede Stelle aber, in welcher dieser Gedanke von Platon ausgesprochen wird, ist von seinem Standpunkt aus auch ein Zeugniß seines Gottesbewußtseins. Denn so oft diese Welt mit Rücksicht auf ihren Ursprung und Urgrund in Betracht gezogen wird, wird auch wie von selbst das Dasein Gottes in den Vordergrund gehoben. Und so steht diese kosmologische Erkenntnißweise des Daseins Gottes in gleicher Berechtigung neben den übrigen. —

---

1) *Ποιητικὴν, εἴπερ μεμνήμεθα τὰ κατ᾽ ἀρχὰς λεχθέντα, πᾶσαν ἔφαμεν εἶναι δύναμιν, ἥτις ἂν αἰτία γίγνηται τοῖς μὴ πρότερον οὖσιν ὕστερον γίγνεσθαι.*

§. 8. Ethische Entwickelung des Daseins Gottes.

Der Begriff des Sittlichen und Guten bildete die Grundlage der Sokratischen Philosophie. Platon hielt denselben fest, ja faßte ihn noch universaler auf. Wie er in Allem seinen Blick auf die Idee gerichtet hatte, so besonders auf jene Idee, welche ihm die höchste Bedeutung hatte, auf die Idee des Guten. Dazu hatte er auch in der Betrachtung des sittlichen Lebens die nächste und dringendste Veranlassung. Denn es war ihm nicht denkbar, daß die Ordnung desselben nicht ebenfalls einen letzten Entstehungs-Grund haben sollte. Auch die Ordnung in der Natur, die Schönheit des Kosmos, kurz das in allen gewordenen Dingen liegende Schöne und Gute, mußte einen letzten Grund, eine Idee haben. So wenig als er sich alle die Lichtwellen in der sichtbaren Welt ohne eine Gesammtursache des Lichtes denken konnte, so wenig konnte er die Lichterscheinungen des Guten und Sittlichen im Menschen, sowie des Schönen, Herrlichen und Gesetzmäßigen in der Natur, ohne eine höchste Quelle, eine Idee des Guten für möglich halten. Auf diese Idee des Guten sind fast alle seine Gedanken gerichtet. Und wie wir sie oben als die höchste Idee und als den Grund aller Ideen kennen gelernt haben, so ist sie der besondere Grund alles Guten und Geordneten im sittlichen und physischen Leben. Sie bildet darum auch den leuchtenden Gipfelpunkt in dem Hauptwerke seiner Philosophie, in der Republik.

Mit der Idee des Guten hat er aus dem Ideenschatz des antiken Denkens den hellsten Brillant hervorgehoben und dialektisch gefaßt. Wir möchten sagen, erst in ihr hat er jenen naturwahren Gedanken von Gott wiedergewonnen, welcher als dunkles Gefühl und als Stimme des Gewissens sich auch in der griechischen Lebensanschauung noch fühlbar machte, so wenig er immerhin in demselben zur allgemeinen Anerkennung hatte gelangen können. — In der Idee des Guten war der majestätische Glanz des Göttlichen, den der Polytheismus an so viele einzelne Götterwesen verschleudert hatte, wieder auf einen Brennpunkt zusammengezogen, welcher unter den anderen Ideen da stand, wie die Sonne unter den gesammten Gestirnen, die von ihrem Glanze weit überstrahlt werden. Darum sagt auch Platon, selbst von Begeisterung für diese herrlichste seiner Ideen fortgerissen, in der Republik VI, 505 a.) von derselben: „daß die wichtigste Erkenntniß die Idee des Guten sei, durch deren Anwendung das Ge-

rechte und die übrigen Tugenden nützlich und ersprießlich werden", und fügt hinzu, „daß der Besitz von Allem uns nichts frommen werde, wenn es kein guter sei, und daß es uns nichts helfe, alles Andere zu erkennen, aber nicht das Schöne und Gute."[1]) Und weiter unten (VI. 505 d.) sagt er: „das Gute sei das, was jede Seele erstrebe, und um dessentwillen, da sie es als etwas Wirkliches vermuthe, sie Alles thue."[2]) — Das Gute ist also dasjenige, auf welches der Zug aller Wesen gerichtet ist, und ohne dessen Dasein alles Wesen und alles Erkennen werthlos und gehaltlos wäre. Sie ist es, von dem alles Gedeihen kommt, welches alle Schönheit und Ordnung verleiht.

Nachdem darum Platon (Republ. VI. 506 d.) sich dahin ausgesprochen hat, daß es unmöglich sei, dieses Gute an und für sich zu begreifen, begnügt er sich, ihr allumfassendes Wesen, wie oben schon bemerkt, mit ihrem „sichtbaren Abbild der Sonne" zu vergleichen. Aus der Idee des Guten fließt nicht allein das Gerechte und Sittliche im menschlichen Thun, sondern auch alles Erkennbare. Dies ist aber das Geordnete, das Schöne, das Wahre. Ebenso fließt aus ihr auch die Kraft des Verstehens und Erkennens. Sie ist der Grund des Lebens und Bewegens in und außer dem Menschen; ja sie ist der Grund alles wesenhaften und wirklichen Seins. Dies legt er noch näher dar, indem er den Vergleich mit der Sonne fortführend sagt: daß dieselbe „dem Gesehenen nicht blos das Vermögen des Sichtbarwerdens verleihe, sondern auch Werden, Wachsen und Gedeihen, ohne selbst ein Werden zu sein." (VI. 509 b.) In gleicher Weise sagt er von dem Guten gleich darauf: „Nimm demnach auch an, daß dem Erkannten nicht blos das Erkanntwerden durch das Gute zu Theil werde, sondern daß auch noch das Sein und die Wesenheit durch dasselbe ihnen zukomme, ohne daß das Gute eine Wesenheit ist, sondern seiner Würde und Kraft nach noch über die Wesenheit sich erhebt."[3]) (ibid.) —

---

1) Ἐπεὶ ὅτι γε ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα πολλάκις ἀκήκοας, ᾗ καὶ δίκαια καὶ τἆλλα προσχρησάμενα χρήσιμα καὶ ὠφέλιμα γίγνεται. καὶ νῦν σχεδὸν οἶσθ᾽ ὅτι μέλλω τοῦτο λέγειν, καὶ πρὸς τούτῳ ὅτι αὐτὴν οὐχ ἱκανῶς ἴσμεν· εἰ δὲ μὴ ἴσμεν ἄνευ δὲ ταύτης εἰ ὅτι μάλλιστα τἆλλα ἐπισταίμεθα, οἶσθ᾽ ὅτι οὐδὲν ἡμῖν ὄφελος, ὥςπερ οὐδ᾽ εἰ κεκτήμεθά τι ἄνευ τοῦ ἀγαθοῦ.

2) Ὃ δὴ διώκει μὲν ἅπασα ψυχὴ καὶ τούτου ἕνεκα πάντα πράττει, ἀπομαντευομένη τι εἶναι.

3) οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ ἀλλ᾽ ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.

Indem er die Idee des Guten als den Grund des Erkennens und der Wahrheit hinstellt, erhebt er sie zugleich zum Grunde alles Wesenhaften, wie ja jede Idee als solche etwas Wesenhaftes und Wirkliches und nicht blos Gedachtes ist. Und so ist sie für ihn der Centralbegriff der Ideen des Seins und des Lebens geworden. Wie er darum in der Seele den göttlichen Grundbegriff alles Angefangenen und Gewordenen, und in den Ideen überhaupt die Manifestation des Göttlichen in der Welt und in der Seele erkannte, so erkennt er nun in der Idee des Guten die höchste und vollkommenste unter den Ideen. Diese auf ethischer Grundlage ruhende Auffassung des Daseins Gottes ist also zugleich eine Bestätigung der ideologischen und der kosmologischen, indem die Idee des Guten zugleich der Grund aller Idee und alles Daseins ist. Unter der Idee des Guten erscheint das höchste Wesen als der Grund aller Gründe, als das Sein alles Seienden, als die Idee aller Ideen, als das Gute alles Guten. Er sagt in dieser Beziehung (VII, 517):[1] „Im Bereich des Erkennbaren ist die Idee des Guten das Letzte und kaum zu erschauen; hat man sie aber erblickt, müsse man schließen, sie sei sonach die Ursache alles Rechten und Schönen, die im Reiche des Sichtbaren das Licht und dessen Lenker erzeuge, in dem Reiche des Gedachten aber die Wahrheit und Einsicht gewähre; und es müsse Jemand sie erschaut haben, wenn er, sei es als ein Einzelner oder im öffentlichen Leben, sich als verständig bewähren solle." — Alle sittliche Ordnung, alle Kraft und Tugend im Leben, alles Schöne und Gesetzmäßige in der Natur, ist so auf seine letzte Quelle zurückgeführt.

So klar diese Sätze die hohe Bedeutung der Idee des Guten aussprechen, so wird doch der innere Zusammenhang, in welchem Platon dieselbe mit der Wirklichkeit auffaßt, noch nachdrücklicher in dem folgenden Satze hervorgehoben: „Folgendes aber sehen wir, denk' ich, am meisten fürwahr uns gedrungen von ihm (dem Guten) auszusagen, daß jegliches mit ihm Bekannte ihm nachjagt, begierig es zu erhaschen und es sich selbst anzueignen trachtet, und sich um nichts kümmert, was nicht zugleich zu solchem Gute

1) Ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὁρᾶσθαι, ὀφθεῖσα δὲ συλλογιστέα εἶναι. ὡς ἄρα πᾶσι πάντων αὕτη ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία, ἔν τε ὁρατῷ φῶς καὶ τὸν τούτου κύριον τεκοῦσα ἔν τε νοητῷ αὐτὴ κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη, καὶ ὅτι δεῖ ταύτην ἰδεῖν τὸν μέλλονια ἐμφρόνως πράξειν ἢ ἰδίᾳ ἢ δημοσίᾳ.

führt". (*πᾶν τὸ γιγνῶσκον αὐτὸ θηρεύει καὶ ἐφίεται βουλόμενον ἑλεῖν καὶ περὶ αὐτὸ κτήσασθαι, καὶ τῶν ἄλλων οὐδὲν φροντίζει πλὴν τῶν ἀποτελουμένων ἅμα ἀγαθοῖς.*) Phileb. (20d.)

Mit dem höchsten Gute stehen also alle Wesen in Beziehung. Denn der Ausdruck *πᾶν τὸ γιγνῶσκον* will nicht besagen, daß bloß die mit Vernunfterkenntniß begabten Wesen eine Beziehung zu demselben hätten, sondern derselbe bezeichnet den instinctiven Zug, das angeborene Gesetz der Dinge, womit sie nach dem streben, das ihrer Natur zuträglich und nothwendig ist, und an das der Drang der Existenz sie knüpft. Deßwegen wählt auch die Uebersetzung das deutsche Wort „bekannt" statt „erkennt," weil ersteres Wort zugleich jenes unbewußte Streben nach dem Guten, als nach einem ihm zugehörigen ausdrückt.

Dies erhellt auch daraus, daß das höchste Gut sich zu der Ordnung in der Welt ganz so verhält, wie zu der Ordnung im sittlichen Leben und zu den Ideen im Denken. Denn dies hat gewiß keinen andern Sinn, als den, daß die schöngeordneten Naturwesen eben in ihrer Beziehung zum höchsten Gute diese ihre Ordnung erlangt haben.

Platon faßte also Gott auch hier nicht in persönlich freier, sondern in naturnothwendiger Beziehung zur Welt auf. Natürlich mußte dies in dem prägnantesten und positivsten Begriffe, den er von Gott, in der Idee des Guten, gewonnen hat, auch am Entschiedensten hervortreten. Gott hat ja wirklich vor Allem seine Güte in der Schöpfung ausgeprägt. Auf sie herabblickend sagte er ja selbst: „daß Alles gut war."[1]) Dadurch hatte er ihr selbst das Siegel seiner Güte aufgedrückt. So war es denn natürlich, daß Platon, da er in der Erkenntniß Gottes auf die Schöpfung angewiesen war, die aus der Schöpfung erkannte, zur höchsten Allgemeinheit gesteigerte und verklärte Offenbarung des Guten, für das Wesen des höchsten Gutes selbst ansah.

Wie Gott nach der Schöpfung auf die Dinge herabschauend sah, daß dieselben gut seien, so sah Platon das Gute im Kosmos, den Silberblick alles Seins, für Gott selbst an. Freilich nannte er dieses höchste Gut nicht Gott, aber wir wissen doch aus seinen obigen Aeußerungen, daß er dasselbe für das sein Wesen in die Schöpfung ausströmende höchste Wesen selbst hielt. — Und so hat Platon, so sehr er mit jenem Begriff über der gewöhnlichen Anschauung des heidnischen Polytheismus stand, doch den vom Apostel Paulus im Römerbrief[2]) gerügten Irr-

1) Genes. I, 31. Viditque Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona.
2) Röm. I, 23.

thum des Heidenthums getheilt und das Geschöpf mit dem Schöpfer wenigstens insofern verwechselt, als er das zum höchsten Begriff gesteigerte kosmische Gute für den guten Gott selbst nahm. So wenig als aber ein Bild aus Menschenhand Gottes Stelle einnehmen kann, so wenig selbst das Zeusbild des Phydias sich an die Stelle Gottes setzen konnte und trotz seiner majestätischen Schönheit immer doch ein Götzenbild blieb, ebenso wenig durfte sich ein auch noch so geläuterter Begriff des höchsten Wesens, an die Stelle Gottes setzen. Denn wie die Statue des Phydias ein Werk menschlicher Kunst war, so ist auch diese Idee nur ein Werk menschlichen Denkens.

Auf keinem der vier Gesichtspunkte, von welchen aus wir das Dasein Gottes in der platonischen Philosophie begründet sahen, ist also Gottes Wesen in seiner Aseität und in seinem von der Welt unabhängigen Sein erkannt. Das heidnische Denken hatte seine Erkenntniß Gottes darauf beschränkt, wie er in die Welt hineinwirkte, und erhob sich nicht zur Betrachtung Gottes, wie er an und für sich ist.

Der neuere Pantheismus hat Gott doch noch als das Absolute d. h. als dasjenige Wesen aufgefaßt, welches keines der einzelnen Dinge ist, und sich doch in Allem offenbart. — Die christliche Anschauung, welche Gott im Lichte seiner persönlichen Offenbarung zeigt, konnte selbst von diesem Pantheismus nicht mehr vollständig „überwunden“ werden. Das Absolute bezeichnet mindestens nichts Geschaffenes, selbst nicht in jenem höchst gesteigerten und verklärten Sinn, wie die platonische Idee des Guten. Es ist vielmehr jene Eigenschaft des sich offenbarenden Gottes, vermöge welcher er in keiner seiner Offenbarungen aufgeht, sondern in jeder derselben sein eigenes Sein und Wesen bewahrt. Indem sich aber die neuere Philosophie nicht scheute, den Begriff des „Absoluten“ zum Wesen Gottes selbst zu erheben und dennoch stets von einer „Begreiflichkeit“ des Absoluten redete, hat sie diesen Begriff ebenso zu ihrem Götzenbild gemacht, wie Platon die Idee des Guten. Das ist aber, um auf früher Gesagtes zurückzukommen, auch ein wesentlicher Grund, weßhalb diese neuere Philosophie nicht im Stande ist, ein richtiges Verständniß für die Philosophie Platon's zu gewinnen. Denn wie wäre von dem Standpunkte einer solchen Philosophie eine richtige Würdigung der platonischen Gotteserkenntniß möglich, da sie selbst, und zwar mit mehr persönlicher Verschuldung, über Gottes Wesen und Dasein im Irrthum ist! —

Aus der Art, mit welcher Platon das Dasein Gottes auffaßt, erkennen wir nun aber schon mit ziemlicher Sicherheit, daß er die Persönlichkeit Gottes nicht erkannt hat. Denn hätte er sie wirklich erkannt, so hätte er unmöglich dessen Dasein in solcher Weise auffassen können. — Der frei-persönliche Gott hat sein Dasein für sich; alles Andere hat nothwendig auch ein anderes Dasein, — wenn es dasselbe auch durch ihn hat. — So ist also schon die Art, wie er Gottes Dasein mit dem der Welt wesenhaft zusammenhängen läßt, ein Beweis, daß er Gott nicht in seiner Persönlichkeit erkannt habe. Doch den Beweis hierfür wollen wir noch eingehender zu führen suchen. —

§. 9. Platon's Lehre von Gottes Wesen, Wirksamkeit und Eigenschaften.

Dem israelitischen Volke trat Gott mit den Worten entgegen: Audi Israel, Dominus Deus noster, Dominus unus est![1]) In diesen Worten ist die Persönlichkeit Gottes thatsächlich ausgesprochen. Und im neuen Testament wird dieselbe ebenfalls in den lebendigsten Zügen und in den klarsten Aussprüchen geoffenbart. Wer in dieses Offenbarungslicht eingetreten ist, dem ist deßhalb die Persönlichkeit Gottes so klar wie die Existenz der Sonne, wenn sie hinter Wolken hervorgetreten, sich in vollem Glanze ihrer Strahlen zeigt. Würde die Sonne stets hinter Wolken verborgen und nur aus dem dieselben durchdringenden Lichtschimmer wahrnehmbar sein, so würde sie kaum als ein frei schwebendes Gestirn erkannt werden; man würde sie nur für einen unbestimmten Schimmer der Wolken selbst halten. So lag auch der philosophischen Anschauung des Heidenthums die Verirrung nahe, Gott, der ihr nicht für sich, nicht in persönlicher Offenbarung, sondern nur aus den Erscheinungen der Natur bekannt war, mit der Natur, in welche man die Strahlen seines Waltens hinein schimmern sah, zusammenfallen zu lassen.

Auf diesem Standpunkte faßt darum auch Platon Gott stets im Zusammenhange mit den Dingen auf und ohne seine Freiheit und Persönlichkeit zu erkennen. In seinen Schriften ist darum das Wort und der Begriff der Persönlichkeit gar nicht zu finden.[2]) Und das ist ein

---

1) Deuteron. 6, 4.

2) Schon Justin der Martyrer macht darauf aufmerksam (cohort. ad Graecos 22), welche tiefe Verschiedenheit darin liege, daß bei Moses Gott der Seiende (ὁ ὤν)

Beweis, daß er diesen Begriff auch nicht gekannt hat. Denn wäre er in seinem Forschen so hoch emporgedrungen, dann müßte ihm diese Erkenntniß, welche jede andere, die wir über Gott haben können, an Bedeutung weit überragt, doch wenigstens zu irgend einer besonderen, diese Bedeutung würdigenden Aeußerung veranlaßt haben. Denn der Glanz der Persönlichkeit leuchtet an Gottes Wesen in so strahlendem Lichte vor, daß er einmal erschaut, gar nicht unbeachtet bleiben kann. Irgend eine Bezeichnung, an irgend einer Stelle, hätte für diese Erkenntniß in den Schriften Platon's hervortreten müssen.

Aber, sagt man, die griechische Philosophie hat ja auch keinen Begriff und kein Wort, womit sie die Persönlichkeit des Menschen bezeichnet, man müßte also sagen, auch diese sei ihr verschlossen geblieben. —

Aber das sagen wir auch. Die Kraft der freien Selbstbestimmung war im heidnischen Leben so sehr unter die Macht und den Druck der Natur hinabgesunken, daß das Bewußtsein der freien Persönlichkeit und damit auch der Begriff derselben in der heidnischen Anschauung nicht zur bestimmten Ausgestaltung kam. Wir werden dieses weiter unten in der Ethik des Platon noch näher nachzuweisen Gelegenheit haben. Aber wir können schon hier nicht blos von der platonischen, sondern von der gesammten Philosophie des Heidenthums und auch von der ganzen Lebensanschauung desselben die Behauptung aufstellen, daß der Mensch nur als Individuum, d. h. nur als einzelnes Glied in seiner Bedeutung für den Staat, Rechte und Freiheiten im heidnischen Leben genossen habe. Der Mensch als Individuum in dem Staate betrachtet, ist aber nicht der Mensch in seiner Persönlichkeit, denn erst mit der Anerkennung der letztern ist ihm die Garantie für die Würde und Bedeutung des eigentlich menschlichen Wesens geboten, welches auch für sich, und nicht blos als Glied des Staates sittliche Bedeutung hat. Und weil er diese nicht anerkannte, scheute der griechische Staat auch durchaus nicht vor der Sclaverei zurück. Gewisse menschliche Individuen schienen ihm geradezu für dieselbe geboren, während andere, nicht als Menschen, nicht wegen der Würde der Persönlichkeit, sondern als diese und jene

---

genannt werde, während Platon ihn das Seiende (τὸ ὄν) nenne. Der Unterschied von der Erfassung Gottes als persönliches und als unpersönliches Wesen ist damit sehr schön angedeutet.

Individuen, davon ausgenommen waren. Gewiß ein Beweis, daß man den Menschen nicht in der ihm, vermöge seiner Persönlichkeit zukommenden Würde der Freiheit und Selbstbestimmung erkannt hatte, sonst hätte man dieselbe ja in jedem Menschen anerkennen müssen.

Aber wir wissen ja, daß auch in der antiken Tragödie, selbst die edelsten Menschen und sogar die Götter den Druck des Schicksals über sich fühlen und ihr inneres Freiheits- und Selbstbestimmungsrecht demselben gegenüber nicht zur Anerkennung bringen können, und darum ihr ganzes Geschick auf die Rechnung des Schicksals setzen müssen. Und gerade hierin liegt ja das Tragische des antiken Drama's, daß das natürliche Recht und Gefühl der Persönlichkeit nicht zur Anerkennung kommen kann.

Wir können darum mit Recht sagen, daß erst durch die Offenbarung der Begriff der menschlichen Persönlichkeit, wie der Persönlichkeit Gottes zur Kenntniß und Anerkennung gekommen sei, und daß, wenn irgend wo, hier das Wort der heiligen Schrift: „Die Wahrheit wird Euch frei machen,“ 1) in seinem vollen Sinne gelte; denn durch die göttliche Offenbarung und Erlösung wird der Mensch seiner Freiheit und Persönlichkeit nicht nur mächtig, sondern auch bewußt. Wohl fehlt auch in der heiligen Schrift das Wort „Persönlichkeit“ sowohl für Gott als für den Menschen. Allein die Sache, das Wesen der Persönlichkeit Gottes und des Menschen tritt uns, ich möchte sagen, in jedem Satze der heiligen Schrift thatsächlich entgegen. Ueberall faßt sie den Menschen in der Würde seiner innern Selbstbestimmung und Freiheit auf. Und ebenso offenbart sich Gott überall unter den persönlichen Beziehungen der Liebe, der Barmherzigkeit, der Herablassung gegen den Menschen. Das Leben, das Wirken der Persönlichkeit wird uns durch die heilige Schrift gezeigt, wie sie ja auch das Wort des Lebens ist. Der abstracte Begriff fehlt bei ihr immer, denn dieser ist nicht Sache des Buches der Offenbarung, so wenig es Sache der Natur ist, Werke der Kunst hervorzubringen. Die heilige Schrift gibt die Wahrheiten in ihrem Leben und überläßt es der menschlichen Philosophie, den abstracten Begriff dafür aufzustellen.

Platon als Philosoph hätte darum den Begriff der Persönlichkeit allerdings in wissenschaftlicher Fassung geben müssen, wenn er ihn

1) Joh. 8, 32.

gehabt hätte. Daß er ihn nicht so gegeben hat, zeigt darum daß er ihn nicht hatte.[1])

Aber, sagt man, Platon hat allerdings noch nicht den vollkommenen philosophischen Begriff der Persönlichkeit Gottes, dafür hat er aber im Timäus, ähnlich der heiligen Schrift, in kühnster, poetischer Gestaltung von der Persönlichkeit Gottes ein Bild aufgestellt, in dem sich die Hauptzüge der christlichen Lehre von der Persönlichkeit wiederfinden. — Dies ist die Behauptung, auf deren Widerlegung wir nun näher eingehen wollen. Zu diesem Zwecke müssen wir uns aber auf eine ausführliche Erörterung der platonischen Gotteslehre im Timäus einlassen, wobei wir auch die Stellen seiner übrigen Schriften, die zur Beleuchtung dieser Frage beitragen können, einer eingehenden Kritik unterwerfen werden. —

Wie wir oben schon gesehen haben, unternimmt Platon im Timäus eine Untersuchung sowohl über die Entstehung der Welt, als über das unentstandene Sein, aus der sie entstanden sei. Er verhehlt sich dabei durchaus nicht, daß es große Schwierigkeit habe, Gott, den Urheber dieses All, zu erkennen und in richtiger Weise darzustellen. Er drückt sich über diese schwierige Aufgabe, wie wir oben schon gesehen haben, im Timäus 28c so aus: „Den Bildner und Vater dieses Alles aufzufinden, ist schwierig, wenn man ihn gefunden hat, ihn Allen mitzutheilen, ist unmöglich.“[2]) Hier sehen wir aus Platon's eigenen Worten, daß ihm die klare Erkenntniß und die sicheren Begriffe über das Verhältniß, welches Gott als Vater und Bildner der Welt zu dieser einnimmt, fehlen.

Nichtsdestoweniger aber scheint er mit der größten Leichtigkeit dieser Schwierigkeiten Herr zu werden, indem er einfach den Vater und Bildner des All als hellenischen Zeus auftreten und die Welt gestalten läßt. Schon daß sich Platon so leicht über das „Schwierige“ und selbst „Unmögliche“ hinwegsetzt, mag uns hinlänglich von der Täuschung befreien, als habe er die Frage wirklich gelöst. Vielmehr sehen wir uns dadurch eben zu der Annahme gedrängt, daß, weil die Schwierigkeit, sich ein unpersönliches Wesen als Weltbildner zu denken, für ihn unüber-

---

1) Zeller Gesch. d. griech. Philos. II. S. 314 sagt ebenfalls, daß Platon „den Begriff des persönlichen Gottes weder abgeleitet, noch durch sein philosophisches Prinzip möglich gemacht, noch auch nur gesucht habe.“

2) *Τόν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὑρεῖν τε ἔργον καὶ εὑρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν.*

windlich war, und er doch auch den Begriff der Persönlichkeit nicht zu erfassen vermochte, er sich lieber an die populäre Vorstellung von einem weltbildenden Götterindividium anlehnen wollte, damit so die Phantasie doch eine Stütze hätte, sich dieses schwierige Problem einigermaßen vorstellig zu machen. Hat doch Platon in ähnlicher Weise auch die schwierige Frage, wie die Seelen durch göttliche Emanation in dieses körperliche Leben gekommen seien, in der reichsten mythologischen Ausmalung als einen Seelensturz darzustellen gesucht. Und die ganze Darstellung des Timäus ist nur eine im Großen ausgeführte Anwendung desselben Erklärungsmittels. Nachdem einmal festgestellt ist, daß Gott das Ur-Wesen und die Ur-Sache der Welt ist, handelt es sich nur darum, das Wie zu erklären. Platon fingirt sich darum das göttliche Wesen als „Bildner und Vater des All," da ihm ohnedies die griechische Mythologie und Poesie hierin schon so reichlich vorgearbeitet hat.

In dieser so individualisirten göttlichen Macht besitzt er einen für die Ausführung seiner Weltbildungs-Ideen höchst geschickten Aktor. Derselbe hat so viel Einsicht und Thatkraft, daß er Alles in's Werk zu setzen vermag, was Platon ihm inspirirt. Aber das Wesen der Persönlichkeit wird man schon deßwegen nicht in ihm finden können, weil er nicht nach eigenem Willen und Entschluß, sondern nur nach Platon's Plan in der Bildung der Welt verfährt und vorschreitet.

Auch in den verschiedenen Götterindividuen der griechischen Mythologie, erscheint ja die Persönlichkeit Gottes weder erkannt, noch anerkannt. Das Wesen Gottes erscheint nur in einzelnen göttlichen Kräften und Wesenseigenthümlichkeiten unter die einzelnen Individuen des Götterstaates vertheilt; keines derselben besitzt aber die göttliche Freiheit, keines die unbeschränkte Macht Gottes, keines derselben ist stark und mächtig für sich, jedes nur im Ganzen. Selbst Zeus hatte nicht die absolute Persönlichkeit und Freiheit Gottes. Ebensowenig vermögen wir dieselbe in dem uns von Platon im Timäus vorgeführten göttlichen „Weltbildner" und „Welterzeuger" zu erkennen.

Denn so viel derselbe auch zu überlegen, zu berathen und nachzusinnen scheint, die Welt bildet sich dennoch nicht nach seinem Willen. Die Gesetze ihrer Bildung und Entstehung werden ihm von Platon, so wie er sie erkannt, als unverrückbare und ewige vorgezeichnet. Er ist von Platon in das Schauspiel seines Weltbildungsdrama's nur hineingebracht, damit er dem Publikum erkläre, warum das Einzelne in der

Welt, warum das Ganze so werden mußte und so geworden sei, wie es eben ist. Wir werden darum im Timäus sehen, daß diese göttliche Figur in ihrem ganzen Auftreten sich nur als ein Deus ex machina erweist, welcher unter dem Scheine von Freiheit und eigener Macht, die höchste Unfreiheit birgt. Wir werden uns überzeugen, daß nur unsere christliche Erkenntniß von Gott dem Schöpfer, die wir bei der Lesung des Timäus so leicht auf diesen Deus ex machina übertragen, uns bestimmt, denselben als frei und persönlich vorzustellen. Dieses wird zunächst und am Deutlichsten aus der Betrachtung der Motive erhellen, von welchen er seinen Gott bei der Bildung und Ordnung der Welt bewegt sein läßt. Denn da es Motive sind, welche keinen freien Entschluß, kein nach einem unumschränkten Plane sich vollziehendes Schaffen Gottes beurkunden, sondern nur solche, welche dem göttlichen Wesen als unübersteigliche Naturgesetze übergeordnet sind, so ist dies schon ein Beweis, das Platon sich seinen Weltbildner nicht persönlich gedacht habe; die göttliche Persönlichkeit wird entweder nicht, oder ganz unbeschränkt erkannt.

Gleich die folgende Stelle des Timäus 29d—30b mag hierüber Aufklärung geben.[1]) „Wir wollen demnach darüber sprechen, aus welchem Grunde der Bildner das Werden und dieses All hier bildete. Er war gut; bei einem Guten aber entsteht durchaus niemals über irgend Etwas Neid. Fern davon wollte er, daß Alles ihm so nahe als möglich käme. Da nämlich Gott wollte, daß Alles gut, Nichts aber, so weit es möglich wäre, schlecht sei, so nahm er Alles, was sichtbar war, nicht aber im Ruhezustande, sondern in einer unharmonischen und unregelmäßigen Bewegung sich befand, und brachte es aus der Unordnung in die Ord-

1) *Λέγωμεν δὴ δι᾽ ἥν τινα αἰτίαν γένεσιν καὶ τὸ πᾶν τόδε ὁ ξυνιστὰς ζυνέστησεν. ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος· τούτου δ᾽ ἐκτὸς ὢν πάντα ὅτι μάλιστα γενέσθαι ἐβουλήθη παραπλήσια αὐτῷ. Ταύτην δὴ γενέσεως καὶ κόσμου μάλιστ᾽ ἄν τις ἀρχὴν κυριωτάτην παρ᾽ ἀνδρῶν φρονίμων ἀποδεχόμενος ὀρθότατα ἀποδέχοιτ᾽ ἄν. Βουληθεὶς γὰρ ὁ θεὸς ἀγαθὰ μὲν πάντα, φλαῦρον δὲ μηδὲν εἶναι κατὰ δύναμιν, οὕτω δὴ πᾶν ὅσον ἦν ὁρατὸν παραλαβὼν οὐχ ἡσυχίαν ἄγον ἀλλὰ κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως, εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας, ἡγησάμενος ἐκεῖνο τούτου πάντως ἄμεινον. Θέμις δὲ οὔτ᾽ ἦν οὔτ᾽ ἔστι τῷ ἀρίστῳ δρᾶν ἄλλο πλὴν το κάλλιστον· λογισάμενος οὖν εὕρισκεν ἐκ τῶν κατὰ φύσιν ὁρατῶν οὐδὲν ἀνόητον τοῦ νοῦν ἔχοντος ὅλον ὅλου κάλλιον ἔσεσθαί ποτ᾽ ἔργον, νοῦν δ᾽ αὖ χωρὶς ψυχῆς ἀδύνατον παραγενέσθαι τῳ. Διὰ δὴ τὸν λογισμὸν τόνδε νοῦν ἐν ψυχῇ, ψυχὴν δὲ ἐν σώματι ξυνιστὰς τὸ πᾶν ξυνετεκταίνετο, ὅπως ὅτι κάλλιστον εἴη κατὰ φύσιν ἄριστόν τε ἔργον ἀπειργασμένος. Οὕτως οὖν δὴ κατὰ λόγον τὸν εἰκότα δεῖ λέγειν τόνδε τόν κόσμον ζῷον ἔμψυχον ἔννουν τε τῇ ἀληθείᾳ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ γενέσθαι πρόνοιαν.*

nung, weil er die Ansicht hegte, daß dieser Zustand besser als jener sei. Es war aber weder, noch ist es für den Besten Recht, etwas Anderes, als das Schönste zu vollbringen; überlegend daher fand er, daß von den ihrer Natur nach sichtbaren Dingen, kein vernunftloses Werk jemals schöner werden könne, als ein mit Vernunft begabtes, als Ganzes gegenüber einem Ganzen, und wiederum, daß Vernunft unmöglich Jemandem ohne Seele innewohnen könne. Zufolge dieser Ueberlegung also bildete er, indem er Vernunft in die Seele, die Seele aber in den Körper setzte, das All, damit er das möglichst schönste und seiner Natur nach beste Werk vollendet hätte. So muß man also nach einer wahrscheinlichen Darstellung behaupten, daß diese Welt in Wahrheit durch die Vorsehung Gottes ein beseeltes und mit Vernunft begabtes lebendiges Wesen geworden sei."

Diese Stelle gibt uns gewissermaßen einen Auszug der im Timäus entwickelten Weltbildungslehre des Platon. Merkwürdiger Weise findet Platon das Motiv zur Weltbildung in der göttlichen Güte, also in der Naturbeschaffenheit des göttlichen Wesens. Weil die Güte seiner Natur es nicht zuläßt, Neid zu empfinden, darum theilt sich dieselbe dem ungeordneten Chaos mit. Sie strahlt gleichsam ohne Rückhalt aus ihrer Fülle Licht und bildendes Gesetz in dasselbe aus, wie die Sonne die Fülle ihres Lichtes ausstrahlt. Wie ganz verschieden hievon ist die Offenbarungslehre von der Schöpfung der Welt durch Gott. Mit dem Worte Gott sprach: „es werde," wodurch die Welt in's Dasein gerufen wurde, ist die absolute Macht und der absolute Wille Gottes von vornherein als Grund der Welt hingestellt. Damit ist aber auch die Persönlichkeit Gottes auf's Klarste ausgesprochen.

Merken wir dagegen in den obigen Sätzen Platon's genau auf das von ihm hervorgehobene Motiv der Weltbildung, so sehen wir, daß das höchste Gut durch ein Verhängniß seiner Natur, und nicht durch seinen Willen, die Ursache alles Guten in der Welt ist.

Hätte Platon gesagt, die Liebe habe das höchste Wesen veranlaßt, andere Wesen zu bilden, so wäre dieser Begriff ein Beweis, daß er sich Gott persönlich vorgestellt habe. Da er aber die neidlose Güte[1])

---

1) Auch im Phädros fehlt der Neid in der Reihe der Götter als die Seelen den Lauf ihrer Emanation ins Werden beginnen, ein Beweis, daß es sich dort wie hier um dasselbe, d. h. um die Entstehung durch Wesensausfluß aus Gott handelt. — *φθόνος γὰρ ἔξω θείου χοροῦ ἵσταται* Phädros 247a.

der göttlichen Natur deren Entstehungsgrund sein läßt, so beweist dies, daß sein weltbildender Gott nur so wirkt, wie er seiner Natur nach zu wirken geartet ist. Der Satz: „Gott wollte fern von Neid, daß ihm Alles so nahe als möglich käme," widerlegt unsere Ansicht nicht, sondern begründet sie vielmehr.

Denn gerade dieser Satz spricht ja aus, daß Gott keinen freien, unbeschränkten Zweck bei der Bildung der Welt gehabt habe, sondern daß sie nur möglichst ähnlicher Ausdruck seines Wesens sei; daß sie von ihm bildungskräftig ergriffen und mit den organisirenden Gesetzen seines Wesens so erfüllt worden sei, daß sie, nicht als eine Schöpfung seines persönlichen Willens, sondern als ein Erzeugniß der neidlosen Güte seines Wesens erscheint. Daß die Welt, in Platon's Sinn, der unmittelbare Ausfluß, die Ausgeburt eines naturnothwendigen Prozesses in Gott sei, geht eben aus dem Ausdruck, „so nah als möglich" (ὅτι μάλιστα γενέσθαι ἐβουλήθη παραπλήσια ἑαυτῷ) auf's Deutlichste hervor. Denn damit ist ja eben die Schranke, die ihm gezogen ist, auf's Deutlichste bezeichnet. Er konnte nichts sich Gleiches erzeugen, konnte aber auch kein anderes Wesen aus nichts erschaffen,[1]) so ergab sich von selbst das pantheistische Mittelding einer ihm möglichst nahe kommenden emanatistischen Weltbildung.

Wie ganz verschieden ist auch hievon wieder die christliche Offenbarungslehre über Gott als Vater und als Schöpfer. Der Vater erzeugte den Sohn sich ganz wesensgleich, und der heilige Geist geht aus beiden wesensgleich hervor. Die Offenbarung enthüllt uns so in der Lehre von der Zeugung und dem Hervorgehen der göttlichen Personen die unerschöpfliche und unumschränkte Fülle und Macht des göttlichen Wesens, welche das Gezeugte sich nicht blos so nahe als möglich, sondern ganz gleich erzeugt. Daß die Welt Gott nicht in dieser Weise gleich ist, hat seinen Grund darin, daß sie geschaffen ist durch Gottes Willen, nicht aber erzeugt aus Gottes Wesen. Gott will sie in dieser Beschränkung erschaffen, darum ist sie so, nicht in Folge seiner eigenen Beschränktheit und nicht weil er sie sich nicht näher zu bringen vermag.

Hätte Platon sich Gott persönlich vorgestellt, so hätte er consequenter Weise auch annehmen müssen, daß die Welt durch einen unab-

1) Auch Brandis (Gesch. d. griech. röm. Philos. II. p. 565, 6) gibt zu, daß Platon sich zum „Begriffe einer schlechthin schöpferischen Gottheit nicht zu erheben vermocht habe."

hängigen Akt des göttlichen Willens so geworden sei. Unser Philosoph befindet sich eben in einem für ihn unlösbaren Widerspruch. Er verwechselt zwei Wahrheiten miteinander, welche ihm in gleicher Weise in unklarer Ahnung vorschweben: daß in Gott ein eigenes Leben und ein eigener Kreis des Wesens sei und daß er doch auch etwas hervorbringen könne. Da er nun die Lehre von Gottes Dreipersönlichkeit nicht kannte, so vermochte er auch nicht zu erkennen, daß und wie Gott in sich selbst vollständig und unbeschränkt selig sei und suchte deßhalb für die Fülle der göttlichen Güte und des göttlichen Lebens einen Ausfluß in die Welt. In dieser kann er aber nun unmöglich etwas Gott ganz Gleiches erkennen, aber doch muß sie ihm möglichst nahe stehen, da sie ja ein unmittelbarer Erguß seiner Güte ist. Platon hat also den Vorgang, der nur innerhalb des göttlichen Wesens selbst Wahrheit hat, in die Schöpfung übergehen lassen. So mußte dann einerseits die Welt ein unwillkürliches Werk des göttlichen Wesens werden und konnte doch andererseits dieses Wesen nicht vollkommen in sich fassen.

Es könnte noch der Einwand gemacht werden, daß Platon den Ausdruck „ἐβουλήθη", „er wollte" gebrauche und damit doch offenbar eine selbstständige Willensthätigkeit und Freiheit in dem göttlichen Wesen voraussetze. Doch dieser Einwurf widerlegt sich einfach dadurch, daß er diesen Willen an unüberschreitbare Schranken gebunden sein läßt. Dieses Wollen leistet nur dem Folge, was unabänderliches Gesetz für es ist. Es ist nur die Ausführung eines Rathschlusses des Schicksales. Dieses ἐβουλήθη ist also nicht die Bezeichnung für den freien Willen eines persönlichen Wesens, sondern nur der Ausdruck für den göttlichen Schicksalswillen, der die Welt nothwendig so bilden mußte, wie sie wirklich ist. Darum wiederholt er auch den Ausdruck noch einmal in der Zusammensetzung βουληθεὶς κατὰ δύναμιν („indem er wollte, so weit er konnte"), wodurch dieser unfreie Willensvollzug auf's Deutlichste ausgesprochen ist.

Aber unsere Ansicht, daß Platon in den obigen Sätzen nicht die Lehre vom persönlichen Gott im Auge hatte, bestätigt sich auch darin, daß er keine eigentliche Schöpfung aus Nichts kennt, und dafür eine Umwandlung des Chaos, des materiellen Substrates der Welt annimmt. Denn daraus geht eben hervor, daß Platon die Welt nicht aus freiem Willensentschluß, sondern nur darum hervorgebracht sein läßt, weil das chaotische Substrat derselben diese Bildung for-

dert, und mit dem Anspruch vor ihm steht, durch das bildungskräftige Einwirken seines Wesens zu möglichst vollkommener Ausbildung erhoben zu werden. Darum hat Platon gar keinen Ausdruck, der den Begriff „Schöpfer" bezeichnet, sondern gebraucht dafür, wie oben und an anderen Stellen, das Wort *συνιστάς*, d. h. „Ordner", „Zusammenordner", wohl deßhalb, weil er die Welt aus Vernunft und Materie zusammen gestaltet. So ist es auch ganz bezeichnend, wenn Platon sagt, der Demiurg habe deßhalb diese Ordnung in das Chaos gebracht, „weil es ihm bedünkt habe (*ἡγησάμενος*), daß dieß so besser sei." Nicht sein Wille ist also der Grund dieser Umgestaltung, derselbe liegt vielmehr darin, daß dies den Dingen selbst besser ist. Platon läßt also, wie wir sehen, seinen Demiurg durch ein anderes Motiv als durch das eines unbeschränkten Willens bestimmt sein. Das Gesetz und die Ordnung, die er herbeiführen soll, bestimmen ihn.

In ganz anderem Lichte zeigt uns die Offenbarung die Schöpfung der Welt! Gott bringt sie hervor, nicht weil es für sie so gut ist, sondern weil er so will. Indem er sie aber hervorgebracht hat, sieht er, daß sie gut ist, weil er sie so hervorgebracht hat, wie er sie hervorbringen wollte.[1]) Wie tief steht Platon's Ansicht unter der Offenbarungs-Wahrheit! Wie herrlich und erhaben ist ihre Lehre von Gott! In wie großartigem Lichte zeigt sie uns seine Macht, seinen Willen und sein Wesen! Wie beschränkt ist dagegen das göttliche Wesen nach Platon's Ansicht, da es der persönlichen Freiheit nicht theilhaftig ist und die Welt nicht aus Nichts schaffen, sondern sie nur aus dem Chaos, durch Emanation seines Wesens in dasselbe, bilden und ordnen kann. So wenig ein Mensch frei ist, der nur thut, was ihm vorgezeichnet ist und wozu ein unerbittlicher Schicksalswille ihn antreibt, ebenso wenig ist Gott bei einer solchen Bildung der Welt frei.

Eine ähnliche Freiheit wie dem Weltbildner Platon's könnte man auch der Sonne beilegen. Denn auch sie erhellt und erleuchtet, weil

---

1) Es ist fast unbegreiflich, daß ein Mann wie Stallbaum, den tiefen Unterschied zwischen der Schöpfungslehre der Offenbarung und zwischen der platonischen Weltbildungslehre so sehr aus dem Auge lassen konnte, daß er sich nicht scheute, folgende Worte zu schreiben: Etenim quemadmodum libri sacri rerum originem ab una Dei voluntate et arbitrio repetunt, quoniam ita suadet benignitatis et omnipotentiae virtus ei eximie attributa; ita philosophus noster aeternam Dei efficientiam, quippe quae esset perfectae mentis et rationis, in cogitando et intelligendo positum esse voluit, quo uno omnia, quae sunt, generata atque procreata essent. Platonis opera Vol. VII. p. 40.

es so besser ist. Ja man könnte durch Anwendung einer kühnen Metapher sogar sagen, sie leuchte und erwärme, weil ihr das besser dünke. Und von dem ganzen regelmäßigen Lauf dieses Gestirnes könnte man ebenfalls sagen, daß es dieses thue, weil es ihm so besser dünke. Da aber die Sonne dabei doch immer nur das thut, was das Gesetz der natürlichen Nothwendigkeit verlangt, so wäre trotz all' der Ausdrücke „die Sonne will dies so," oder „findet dies so besser," dennoch kein freies Prinzip in ihr anerkannt. Ebenso wenig ist dies bei dem platonischen Weltbildner der Fall. Platon selbst vergleicht ihn ja, indem er ihn unter dem Urbilde des Guten auffaßt, auch wirklich mit der Sonne und verbindet damit gewiß die Vorstellung, daß er ähnlich wie die Sonne als naturgestaltendes Prinzip wirke und ebenso unmittelbar auf das Chaos influenzire, wie die Sonne auf die Erde.

Ganz entsprechend dem Gesetze der Nothwendigkeit, dem der Weltbildner unterliegt, wird die Welt auch die möglichst beste; er selbst hätte sie nicht besser noch schlechter bilden können. Wenn noch irgend ein Zweifel obwalten könnte, daß Platon Gott nicht als freien Schöpfer erkannt habe, er müßte schwinden angesichts dieser Lehre von der besten Welt. Platon spricht aber die Ansicht, daß diese gewordene Welt die möglichst beste sei, nicht blos in der obigen Stelle des Timäus, sondern auch schon im Phädon aus. Und gerade die letztere Stelle legt das pantheistische Element in der Lehre von der besten Welt sehr offen dar. Platon beruft sich nämlich dort auf den Satz des Anaxagoras, daß „Vernunft der Grund von Allem sei," und macht dann den ganz pantheistischen Schluß, daß also „Alles vernunftnothwendig auf's Beste sein müsse.[1]) Wir sehr aber diese Ansicht mit der Lehre von Gottes Unfreiheit und Unpersönlichkeit zusammenhängt, sehen wir auch daraus, daß sie in der neueren Philosophie alsbald wieder auftauchte, sowie sie die Erkenntniß der Persönlichkeit und Freiheit Gottes verloren hatte.

Mit der Ansicht daß diese Welt die möglichst beste sei, hing aber ganz eng die andere zusammen, daß nothwendig nur eine Welt sein

1) Die betreffende Stelle lautet: *Ταύτῃ δὴ τῇ αἰτίᾳ ἥσθην τε καὶ ἔδοξέ μοι τρόπον τινὰ εὖ ἔχειν τὸ τὸν νοῦν εἶναι πάντων αἴτιον, καὶ ἡγησάμην, εἰ τοῦθ᾽ οὕτως ἔχει, τόν γε νοῦν κοσμοῦντα πάντα κοσμεῖν καὶ ἕκαστον τιθέναι ταύτῃ ὅπῃ ἂν βέλτιστα ἔχῃ· εἰ οὖν τις βούλοιτο τὴν αἰτίαν εὑρεῖν περὶ ἑκάστου, ὅπῃ γίγνεται ἢ ἀπόλλυται ἢ ἔστι, τοῦτο δεῖν περὶ αὐτοῦ εὑρεῖν, ὅπῃ βέλτιστον αὐτῷ ἐστιν ἢ εἶναι ἢ ἄλλο ὁτιοῦν πάσχειν ἢ ποιεῖν.* Phaedon 97c.

könne: gleichsam ein naturgemäßer Ausdruck des Ewigen. Er sagt in dieser Beziehung Timäus 30d. u. 31. a.[1]) „Indem die Gottheit dieselbe (die Welt) den schönsten und in jeder Beziehung vollkommensten von den Wesen, die mittelst der Vernunft aufgefaßt werden, am meisten ähnlich machen wollte, bildete sie ein einziges sichtbares, alle anderen lebenden Wesen, so viel ihrer Natur nach mit ihm verwandt waren, in sich enthaltendes, belebtes Wesen. Damit nun dieses All in seiner Vereinzelung dem ganz vollkommenen belebten Wesen ähnlicher wäre, deßwegen bildete der Schöpfer nicht zwei noch unermeßliche Welten, sondern dieses einzige und allein entstandene Weltgebäude ist geworden und wird ferner sein." Die Einheit und höchste Vollendung der Welt ist also ebenso nothwendig als die Existenz und die neidlose Güte der Gottheit, ja sie ist die unvermeidliche Consequenz derselben. Eine solche Anschauung verträgt sich aber durchaus nicht mit der Lehre von einem persönlichen Gott, wie sie das Christenthum hat.

Nicht in der Welt liegt nach christlicher Anschauung der Grund, warum sie ist, und nicht ihre höchste Schönheit und Vollkommenheit ist der Zweck, weßhalb sie ist, sonderen Grund und Zweck der Welt liegen in Gottes unbeschränktem Willen.

Daß Platon keine Erkenntniß der Persönlichkeit Gottes hatte und daß sein Demiurg nur ein Deus ex machina ist, wird auch aus der folgenden Stelle des Timäus (29a) klar, wo Platon die Frage stellt: „nach welchem von den Urbildern der Schöpfer die Welt bildete, ob nach dem stets auf ebendieselbe und völlig gleiche Weise sich Verhaltenden oder nach dem Gewordenen?" — welche er dann so beantwortet: „Wenn nun die Welt schön ist und der Schöpfer gut, so ist offenbar, daß er auf das Unveränderliche blickte; es leuchtet aber einem Jeden ein, daß er das Unveränderliche vor Augen hatte. Denn die Welt ist sowohl die schönste von allen gewordenen, als er der Beste von allen Urhebern ist." Diese Sätze gewinnen noch mehr Licht durch die Stelle Timäus 37c. d. „Wie nun der Vater, der es gezeugt, bemerkte, daß das All bewegt und belebt, ein Abbild der ewigen Götter geworden sei, war er erfreut, und in der Freude beschloß er, es dem Urbilde noch ähnlicher zu machen. Gleich wie nun dieses ein ewiges, belebtes Wesen ist, unternahm er es, auch dieses All so nach Möglichkeit zu eben dieser Vollkommenheit zu bringen. Die Natur aber jenes belebten Wesens ist eine ewige; diese also ganz und gar mit dem Geschaffenen zu verbinden war nicht möglich. Er sann daher darauf, ein bewegliches Abbild

des Ewigen zu machen, und indem er die Welt anordnete, machte er zugleich von dem in der Einheit bleibenden Ewigen ein ewiges, nach Zahlenverhältniß fortschreitendes Abbild, das, welches wir Zeit genannt haben."[1])

Die in diesen Sätzen entwickelten Gedanken, welche aus der Tiefe der platonischen Spekulation hervorbrechen, lassen uns auch auf den tiefsten Grund derselben blicken. Wir sehen daraus, daß Platon den Plan zur Weltbildung nicht in der göttlichen Weisheit, sondern in einem über der Gottheit stehenden Gesetze sucht, welches als maßgebend für die Weltbildung erscheint.

In der Stelle des Timäus (37d.) tritt auch noch die Ansicht hervor, daß das Ewige, Göttliche solidarisch mit dem Vergänglichen verknüpft sei und dasselbe möglichst vollkommen an sich heranzuziehen und sich ähnlich zu bilden strebe. Die Welt ist also nicht das außer Gott und durch ihn Geschaffene, sie ist der Ausdruck seines Wesens im Vergänglichen. Sie ist, dürfen wir wohl sagen, das wesensähnliche (ὁμοιούσιος) Erzeugniß Gottes in der Zeit.

Diese Verwechselung der Weltschöpfung mit göttlicher Zeugung kommt aber bei Platon daher, daß er in allen seinen Gedanken von den Schranken und von dem Gesetze der Zeitlichkeit befangen, es nicht vermochte, einen Begriff von dem ewigen Leben Gottes, wie es in sich ist, zu gewinnen. Und so war es denn auch nur consequent, daß Gott in der Hervorbringung der Welt, nicht als der mit Freiheit Schaffende erkannt wurde. Da er das dreipersönliche Leben, in welchem der unbeschränkte Kreis Gottes in sich beschlossen ist, nicht erkannte, so konnte er auch die absolute Einheit Gottes, die blos in der Dreipersönlichkeit möglich ist, nicht erkennen. Denn da sich ihr Begriff in einer andern Form gleichsam nicht festhalten ließ, so floß sie natürlich in die Vielheit der Welt auseinander. Das Wort, der ewige Logos Gottes, ging so in der Weltbildung auf. Das ewige Zeugen wurde ein zeit-

---

1) Ὡς δὲ κινηθὲν αὐτὸ καὶ ζῶν ἐνενόησε τῶν ἀϊδίων θεῶν γεγονὸς ἄγαλμα ὁ γεννήσας πατήρ, ἠγάσθη τε καὶ εὐφρανθεὶς ἔτι δὴ μᾶλλον ὅμοιον πρὸς τὸ παράδειγμα ἐπενόησεν ἀπεργάσασθαι. Καθά περ οὖν αὐτὸ τυγχάνει ζῶον ἀΐδιον, καὶ τόδε τὸ πᾶν οὕτως εἰς δύναμιν ἐπεχείρησε τοιοῦτον ἀποτελεῖν. Ἡ μὲν οὖν τοῦ ζώου φύσις ἐτύγχανεν οὖσα αἰώνιος Καὶ τοῦτο μὲν δὴ τῷ γεννητῷ παντελῶς προσάπτειν οὐκ ἦν δυνατόν εἰκὼ δ᾽ ἐπινοεῖ κινητόν τινα αἰῶνος ποιῆσαι, καὶ διακοσμῶν ἅμα οὐρανὸν ποιεῖ μένοντος αἰῶνος ἐν ἑνὶ κατ᾽ ἀριθμὸν ἰοῦσαν αἰώνιον εἰκόνα, τοῦτον ὃν δὴ χρόνον ὠνομάκαμεν.

liches Werden, die Zeit wurde folgerichtig ein Abbild der Ewigkeit, weil der nach dieser heidnischen Vorstellung gesprengte Kreis der Gottheit nothwendig in die Welt ausfließen mußte. Gott und die Welt gehören sonach zusammen wie Zettel und Einschlag; sie ist die schönste, weil er der beste Urheber. Gott ist der Anfang der Welt, durch ihn wird sie. Er ist ihre Wurzel, aus der sie ihr Bestehen und Wesen hat.

Wie die uralte griechische Anschauung über Gott eine getrübte und pantheistische war, so ist sie auch in der Philosophie Platon's geblieben. Was schon in den orphischen Hymnen gesungen wird:

„Zeus ist der erste Entstandene, der letzte, der Herrscher des Blitzstrahls, Zeus ist das Haupt und die Mitte, von Zeus wird Alles geboren",[1]) das geht durch alles griechische Denken bis auf die spätesten Zeiten hindurch. Selbst das Wort „Zeus," welches den Grundbegriff „des Lebens" bezeichnet, (weßhalb er auch als das Haupt der Götterwelt dasteht,) zeigt, wie tief diese Anschauung mit der ganzen Vorstellung des griechischen Volkes verwachsen war.

Es darf uns darum nicht wundern, daß Platon dieselbe mit seinem Volke theilt. Es müßte uns vielmehr wundern, wenn dies nicht wäre. Denn der Philosoph soll ja keine neue Zeit- und Weltanschauung schaffen, sondern soll nur die vorhandene durchdringen und begreifen.

Platon's Anschauung über Gott ist also im Wesentlichen die altgriechische. Gott ist ihm das Erste, das Urbild und der Urbildner der Welt, der in ihr auch sein eigenes Abbild hat. Denn wenn er sagt, Gott habe, als er die Welt bildete, auf das „Unveränderliche" als Vorbild geblickt, so versteht er unter jenem „Unveränderlichen" nur das göttliche Wesen selbst. Dies wird besonders aus jenen Stellen klar, die wir schon angeführt haben, und in welchen diese Welt „ein gewordenes Abbild des ewigen Gottes selbst" genannt wird. Gott ist also nach Platon's Ansicht der Erste, Ungewordene — aber auch das Gewordene — das Letzte! Und ebenso die Mitte, d. h. durch ihn vollzieht sich die Bildung der Welt, und gemäß der Natur seines Wesens vollbringt sie sich. Im Zusammenhang damit nennt Platon Gott auch Anfang und Ende (*θεὸς ἀρχή τε καὶ τελευτή* legg. IV., 715.). Wenn wir die platonische Anschauung auf diese ihre ächt hellenische Grundlage zurückgeführt sehen, wird es um so eher einleuchten, daß und weshalb ihr die Erkenntniß der Persönlichkeit Gottes abging.

---

1) *Ζεὺς πρῶτος γένετο, Ζεὺς ὕστατος ἀρχικέραυνος,*
Ζεὺς κεφαλή, Ζεὺς μέσσα· Διὸς δ' ἐκ πάντα τέτυκται.

Denn der persönliche Gott ist keinem Prozeß, keinem über ihn waltenden Gesetze unterworfen, er ist nicht früher noch später als er selbst, und alles Andere ist allein durch seinen Willen, nicht durch ein sein Wesen bestimmendes Gesetz.

Die Worte Platon's, die Gottheit „denkt nach", „sie überlegt," 1) haben also, wenn wir sie der dialogisirten und dramatisirten Form entkleiden, ganz einfach die Bedeutung: Die im göttlichen Wesen liegenden und die Materie bewältigenden Ideen und Gesetze der Vernunft forderten diesen naturnothwendigen Gang der Entwickelung zur Gestaltung der Welt.

Was in der Natur der weltbildenden Vernunft Gottes lag, das ist es, was Platon mit den Worten „dachte" oder „überlegte" bezeichnen will. Weil die Welt nach nothwendigen Vernunftgesetzen geworden ist, darum ist es auch möglich, „mittels des vernünftigen Nachdenkens den naturgemäßen Anfang eines jeden Dinges in der Welt zu begreifen" und aus dem göttlichen Sein abzuleiten.

Er drückt sich in dieser Beziehung (Timäus 29 b) also aus: 2) „Das Schwierigste aber ist, den Anfang eines jeden Dinges naturgemäß vor sich gehen zu lassen. Es ist nun rücksichtlich des Abbildes und des Urbildes derselben so zu entscheiden, daß die Darstellungen auch mit eben den Dingen, von denen sie Erklärungen sind, verwandt seien. Die Darstellungen also des Bleibenden und Beständigen und mittels der Vernunft Aufzufassenden müssen auch fest und unumstößlich sein, und soweit es überhaupt Reden zukommt, unwiderleglich und unerschütterlich zu sein, es darin an Nichts fehlen lassen; die aber des nach jenem Gebildeten, welches nur ein Abbild ist, müssen wahrscheinlich und jenen gemäß sein." „Denn in eben dem Verhältniß, in welchem das Sein zum Werden, in ebendemselben steht die Wahrheit zum Glauben." 3)

Unsere Vernunft vermag also nur mit dem naturgemäßen, nach ewigen Gesetzen sich bewegenden Prozeß der Dialektik, jene ewigen Vernunftgesetze aufzufinden, auf denen die Weltordnung beruht.

---

1) Timäus 29 b.

2) *Μέγιστον δὴ παντὸς ἄρξασθαι κατὰ φύσιν ἀρχήν ὧδε οὖν περί τε εἰκόνος καὶ περὶ τοῦ παραδείγματος αὐτῆς διοριστέον, ὡς ἄρα τοὺς λόγους, ὧν πέρ εἰσιν ἐξηγηταί, τούτων αὐτῶν καὶ ξυγγενεῖς ὄντας Τοῦ μὲν οὖν μονίμου καὶ βεβαίου καὶ μετὰ νοῦ καταφανοῦς μονίμους καὶ ἀμεταπτώτους, καθ᾽ ὅσον τε ἀνελέγκτοις προσήκει λόγοις εἶναι καὶ ἀκινήτοις, τούτου δεῖ μηδὲν ἐλλείπειν.*

3) *ὅ τί περ πρὸς γένεσιν οὐσία, τοῦτο πρὸς πίστιν ἀλήθεια.* ibid.

Die Ansicht, daß wir den göttlichen Weltplan mittels unserer Vernunft, wenn auch nur mit Schwierigkeit aufzudecken vermögen, ist nur eine Consequenz der Prämisse, daß derselbe das Werk eines unpersönlichen Gottes sei.

Denn den Plan und die Absicht eines in sich freien Wesens, wie der persönliche Gott ist, können wir nicht durch einen Vernunftschluß wissen, weil es diesem nicht unterworfen ist. Nur seine eigene, freipersönliche Offenbarung kann uns erschließen, was Werk und Eigenthum seines freien Willens ist.

Hier mag auch der Ort sein, an dem sich am Leichtesten verstehen läßt, warum das Verhältniß von Glauben und Wissen von Platon so ganz anders als vom Christenthume aufgefaßt wird. Der Glaube als eine Form zur Auffassung der Wahrheit, kann nämlich nur dann von höherer Bedeutung sein, wenn eine persönliche Mittheilung und zwar von einer Seite geschieht, auf deren Wahrhaftigkeit unbedingt gebaut werden muß. Eine solche Mittheilung besitzen wir in der Offenbarung.

Und dieser persönlichen Mittheilung der ewigen Wahrheit gegenüber muß der Glaube über alles Wissen gehen, weil ihm auch die dem Wissen unergründlichen Absichten des freipersönlichen Gottes durch Offenbarung mitgetheilt werden können. — Da nun dem griechischen Bewußtsein die Lehre von der Persönlichkeit und damit auch von der persönlichen Offenbarung Gottes so sehr entschwunden war, so fiel für dasselbe die höhere Bedeutung des Glaubens natürlich von selbst weg. Dagegen lag es ihm um so näher, dem Wissen eine höhere Stellung anzuweisen. Da nämlich aus der ihn umgebenden Welt viele Erfahrungen an den Menschen herantreten, die er nicht sogleich zu begreifen vermag und doch anzunehmen — also in Platon's Sinn zu glauben — gezwungen ist, so mußte dieser Glaube, da er nichts weiter als unbegründete Annahme war, dem philosophischen Wissen gegenüber niedriger stehend und demselben untergeordnet erscheinen. Umgekehrt mußte das Wissen, dem auch die höchste Sphäre des Seins nicht undurchdringlich erschien, ja, welches gerade dort sein eigentliches Element fand, über Alles hochgeschätzt werden. Das Geheimniß lag also nach Platon's Ansicht nicht im Göttlichen, sondern in dem durch die Materie für die Vernunft getrübten Materiellen, — welches deßhalb für sie etwas Gemeines hatte und nicht gewußt, nur geglaubt werden konnte.

Diese Anschauung, welche im Wissen das ausschließliche Organ zur Aufnahme der göttlichen Wahrheit erkennt, ist die reife Frucht des

antiken Naturstandpunktes. — Denn auf diesem erscheint Gott als das der Welt immanente, sie beherrschende, bildende, lichte Vernunft-Element[1]) — in dem darum auch das Auge der Erkenntniß naturgemäß den höchsten und zugleich zugänglichsten Erkenntnißgegenstand besitzt. —

Die griechische Denkweise hatte also diese Richtung nur in Folge ihrer Beziehung zu Gott eingenommen. Die ganze Art und Weise, wie Platon im Timäus Gott auffaßt, entspricht vollkommen der griechischen Vorstellung über die Immanenz des Göttlichen in der Welt. —

Und wie er dieser Vorstellung gemäß auf dem Wege der naturnothwendigen Schlußfolgerung zur Erkenntniß Gottes zu gelangen strebt, so trägt er hinwiederum diese Nothwendigkeit, die ihn zur Erkenntniß Gottes führt und an die er diesen selbst geknüpft sieht, auch aus seinem Denken auf ihn über. — Es heißt in dieser Beziehung im Timäus (48 a.):[2]) „Das Werden dieser Welt ist zusammengemischt aus der Verbindung der Nothwendigkeit mit der Vernunft hervorgegangen. Da aber die Vernunft über die Nothwendigkeit die Oberhand gewonnen, dadurch daß sie dieselbe überredete, von dem, was da würde, das Meiste auf das Beste zu vollenden, so wurde auf diese Weise und demzufolge durch die von besonnener Ueberredung besiegte Nothwendigkeit, von Anfang an das All gebildet.“ —

Hier tritt die Vernunft an die Stelle des weltbildenden Gottes. Und es erscheint sehr bemerkenswerth, daß Platon dieselbe der Nothwendigkeit — welche offenbar die Störrigkeit der Materie bezeichnen soll — auch hier nicht als ein freies Wesen gegenüber setzt, welches Macht über dieselbe hätte. Denn anstatt als freie Macht, sehen wir diese Vernunft auch hier nur mit ihrem gesetzmäßigen Wesen auf die Materie einwirken, ein Einfluß, welcher mit dem anschaulichen Wort „überreden“ bezeichnet wird. So überredet im Frühling auch die Sonne mit ihren Strahlen die starre Eisdecke der Erde, daß sie sich lösen und die Lebenskraft des Frühlings zeugungs- und bildungskräftig hervor-

---

1) Tübinger Quartalschrift a. a. Ort. S. 502 heißt es: „Er (Platon) hat Gott als Vernunft, und somit die Welt, das Werk und das Bild Gottes als vernünftig, und in Folge hievon das Vernünftige als das Seinsollende erkannt; weßhalb ihm das Prinzip der sogenannten Erlösung die Wissenschaft, Philosophie als Erkenntniß des Vernünftigen war und sein mußte u. s. w.

2) *μεμιγμένη γὰρ οὖν ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως ἐγεννήθη νοῦ δὲ ἀνάγκης ἄρχοντος τῷ πείθειν αὐτὴν, τῶν γιγνομένων τὰ πλεῖστα ἐπὶ τὸ βέλτιστον ἄγειν, ταύτῃ κατὰ ταῦτά τε δι᾽ ἀνάγκης ἡττωμένης ὑπὸ πειθοῦς ἔμφρονος οὕτω κατ᾽ ἀρχὰς ξυνίστατο τόδε τὸ πᾶν.*

brechen lasse. — Die weltbildende göttliche Vernunft, so unzertrennlich mit der Nothwendigkeit verknüpft, verliert natürlich den letzten Schein der Freiheit und Persönlichkeit. Aber Platon konnte, wie wir oben schon bemerkt haben, auf dem Standpunkt des antiken Denkens seinen Begriff Gottes nicht von dem Kreis der Naturnothwendigkeit loslösen, weil er ihn nur in diesem und nur auf dem Wege der aus ihr gewonnenen Denkmethode erkannt hatte, weil er mit anderen Worten, über dem Gedanken an das Hineinwirken Gottes in die Schöpfung (Visibilia Dei), sein übergeschöpfliches Dasein aus dem Auge verloren hatte. So trug er auf Gott den Schatten über, welcher auf dem Medium lag, durch das er ihn erkannte. Ganz im Gegensatz zu der heiligen Schrift, in der es heißt: „Meine Gedanken sind nicht euere Gedanken und meine Wege sind nicht euere Wege," [1]) trägt Platon unsere Gedanken und unsere Gedanken-Wege auf Gott über und macht er eine menschliche Anschauungsweise von Gott, zu der Grundlage, auf welcher er Gottes Wesen sein und wirken läßt. —

Man könnte nun die Frage aufwerfen, ob Platon Pantheist sei? — Er ist allerdings Pantheist, [2]) nur nicht in der ausgebildeten Form, welche der Pantheismus in neuerer Zeit angenommen hat. [3]) Der theoretisch vollkommen durchgebildete Pantheismus war erst innerhalb des Christenthums, als Folge jenes Bestrebens möglich, welches die christliche Wahrheit von der Dreipersönlichkeit Gottes ihrer positiven Bedeutung zu entkleiden und sie zum Gesetze der Weltentwickelung und des Denkens herabzuziehen suchte. Dieser tiefste Gegensatz zu der höchsten Wahrheit konnte erst hervortreten, als sie selbst so klar geoffenbart war. Der direkte Gegensatz zur Lehre von der Persönlichkeit Gottes in einem so ausgebildeten Pantheismus war also bei Platon noch nicht möglich, weil er sich nicht in einen ausgesprochenen Gegensatz zur Lehre von der Persönlichkeit Gottes setzen konnte, die er ja noch nicht kannte. Erst am Licht gibt es Schatten, — und um so grellere Schatten, je kräftiger das Licht ist. — Platon's Pantheismus beruht viel mehr auf einer Unkenntniß der Persönlichkeit Gottes, als auf einem prinzipiellen Verkennen derselben. —

1) Jesaias 55, 8.

2) Selbst Ackermann, der sich doch so sehr bemüht, recht viel „Christliches" in Platon zu entdecken, kann „das Durchzogensein der platonischen Philosophie von pantheistischen Elementen nicht in Abrede stellen." Das Christliche im Platon S. 327.

3) ibid. S. 330, 6 heißt es: „Nicht eigentlich systematisch durchgeführten Pantheismus, sondern mehr nur pantheistische Richtungen und Ideen enthält die platonische Philosophie."

Neben diesem Pantheismus läuft unverkennbar auch ein Dualismus, und zwar ein so eingreifender Dualismus her, daß es oft scheint, als wolle er dem Pantheismus die vorwiegende Bedeutung streitig machen. — Schon die oben angeführte Stelle, von dem anfänglichen erst zu überwindenden Gegensatze der Vernunft und Nothwendigkeit, ist ein Beweis hiervon. Das platonische System schwankt aber zwischen Dualismus und Pantheismus, weil ihm der eigentliche Aequator der christlichen Lehre, die Erkenntniß der Dreipersönlichkeit Gottes fehlt. — Der ganzen alten Welt wohnte das Gefühl dieses Dualismus inne, der sogar durch das eigene Innere des Menschen bezeugt wurde, indem dessen edlere, gottesebenbildliche, oder, wie Platon sagt, göttliche Seite, sich im schroffsten Gegensatz zur niederen sinnlichen befand. Und was im eigenen Bewußtsein der Menschen lag, glaubte Platon auf alles Göttliche übertragen und dasselbe demgemäß im Gegensatz zur niederen Welt überhaupt auffassen zu müssen. Darum spricht er auch (Theät. 176a) von einem nothwendigen Gegensatz, der dem Guten im Bösen gegenüberstehe. Auf der andern Seite war es aber auch durch die Erfahrung dem heidnischen Bewußtsein zur unwiderleglichen Thatsache geworden, daß das Göttliche und Materielle im Menschen von Natur geeint seien. — So war es denn natürlich, daß sich das philosophische Bewußtsein auch das Göttliche überhaupt mit dem Irdischen vereinigt zu denken genöthigt fühlte. Es lag also in der Natur der griechischen Anschauung, daß Platon zwischen Dualismus und Pantheismus schwankte.

Es wird daraus auch klar, warum er zwischen einem ewigen und zwischen einem werdenden Gotte unterscheidet, wie bei Timäus (34b.)[1]) „Diese ganze, von dem ewigen Gott in Betreff des einst werdenden Gottes angestellte Ueberlegung bildete also den Weltkörper glatt, gleichmäßig, von der Mitte aus nach allen Seiten hin gleich und vollkommen, aus vollkommenenen Körpern. Die Seele aber setzte er in die Mitte desselben und dehnte sie sowohl durch das Ganze aus, als

---

1) *Οὗτος δὴ πᾶς ὄντος ἀεὶ λογισμὸς θεοῦ περὶ τὸν ποτὲ ἐσόμενον θεὸν λογισθεὶς λεῖον καὶ ὁμαλὸν πανταχῇ τε ἐκ μέσου ἴσον καὶ ὅλον καὶ τέλεον ἐκ τελέων σωμάτων σῶμα ἐποίησε. ψυχὴν δὲ εἰς τὸ μέσον αὐτοῦ θεὶς διὰ παντός τε ἔτεινε καὶ ἔτι ἔξωθεν τὸ σῶμα αὐτῇ περιεκάλυψε ταύτῃ, καὶ κύκλῳ δὴ κύκλον στρεφόμενον οὐρανὸν ἕνα μόνον ἔρημον κατέστησε, δι' ἀρετὴν δὲ αὐτὸν αὑτῷ δυνάμενον ξυγγίγνεσθαι καὶ οὐδενὸς ἑτέρου προσδεόμενον, γνώριμον δὲ καὶ φίλον ἱκανῶς αὐτὸν αὑτῷ. διὰ πάντα δη ταῦτα εὐδαίμονα θεὸν αὐτὸν ἐγεννήσατο*

er auch noch von außen her den Körper mit derselben umhüllte, und stellte die als Kugel nun im Kreise sich bewegende Welt ganz allein und ohne Genossen hin, jedoch im Stande, wegen ihrer Vortrefflichkeit, mit sich selbst umzugehen und keines Andern bedürfend, mit sich selbst aber auf die gehörige Weise befreundet und vertraut, durch dies Alles aber machte er sie zu einem heiligen Gott." —

Die Wirksamkeit „die Ueberlegung" des göttlichen Wesens — erzeugt also den werdenden Gott, diese Welt! — Im Gegensatz zur Wirklichkeit, wie sie ist, geht dem Philosophen wohl einen Augenblick der Gedanke von Gott an und für sich auf — gleichsam ein göttlicher Sphairos, wie solchen auch die älteren griechischen Philosophen vorausgesetzt hatten. Aber derselbe dehnt sich über seine eigene Grenze aus, und diese Welt ringt sich als seine Geburt aus seinem Schooße los. Er kann diese seine Geburt auch nicht verläugnen — denn sie trägt seine Natur und sein Wesen an sich. —

Es ist dies ein merkwürdiger Gedanke in der griechischen Philosophie und Mythologie. Stets schlägt das Göttliche in das Geschöpfliche und das Ewige in das Zeitliche über, so sehr es sich doch wieder im Gegensatze damit fühlt. Es bildet dies den größten inneren Widerspruch des Heidenthums, den auch Platon hier theilt. Und seine Bemerkung, daß auch dieser gewordene Gott selig sei, (*εὐδαίμονα*), eine Art Selbstständigkeit (*οὐδενὸς ἑτέρου προςδεόμενον*), ja sogar Bewußtsein (*γνώριμον*) und eine Art Liebe zu sich habe (*φίλον ἱκανῶς αὐτὸν αὑ. ᾧ*), ist darum höchst merkwürdig. Es mag dies ein neuer Beweis dafür sein, wie wenig Platon, selbst wenn er von einer Vernunft und von einem Bewußtsein der Gottheit redet, dabei die Persönlichkeit im Auge habe, da er ja alles dieses auch der gewordenen Welt beilegt. —

Diese Stelle macht uns aber auch darüber klar, daß Platon sogar eine Seele annimmt — ohne mit ihr den Begriff der Persönlichkeit zu verbinden![1]) Denn da er sich auch diese Welt als beseelt vorstellt, so zeigt dies, daß er sich auch Gott als Seele, und doch unpersönlich denken konnte.[2]) Was nun den Gedanken von einer Beseelung der

---

1) Dies ist ein neuer Beweis gegen jene, welche in der Stelle Philebos 30d. in dem Ausdrucke „königliche Seele" und „königliche Vernunft", des Zeus die Persönlichkeit Gottes erkannt sehen wollen! Vgl. Bilharz p. 54.

2) Sehr treffend bemerkt Zeller Gesch. d. gr. Philos. p. 313. „So unmöglich es uns vielleicht scheinen mag, eine Vernunft anders, denn als Persönlichkeit zu denken, so ist doch diese Unmöglichkeit für die Alten nicht in gleichem Maaße vorhanden; schwerlich

Welt durch das göttliche Wesen speziell betrifft, so ist derselbe der antiken Vorstellung und Philosophie durchaus eigen. — Am Entschiedensten tritt er vor Platon im Pythagoräismus hervor. Doch verhält es sich hiermit wie mit allen übrigen Lehren Platon's. Er entwickelt sie nicht in bestimmten Tractaten und nicht mit schulfertigen Ausdrücken — sondern läßt sie aus dem Verlaufe des Systems so hervortreten, daß man sie leicht erkennen kann. Er gebraucht den Namen Weltseele gar nicht. Da aber das in der Weltbildungslehre hrrvortretende Verhältniß Gottes zur Welt in dem Wesens-Zusammenhange beider beruht, so ergiebt sich, als ganz natürliche Folge dieser Auffassung, diese Lehre von der Weltseele. Platon sucht sich eben das geordnete Fortbestehen der Welt aus dem Zusammenhang des göttlichen Wesens mit dem ihrigen, in der Form der Weltseele zu erklären. Er dachte sich in der Weltseele jenes Verhältniß Gottes zur Welt fortdauernd, aus welchem ihre Bildung hervorgegangen war. Statt Gottes erhaltender, freier Macht beseelt sie göttliches Leben, statt seiner Vorsehung lenkt sie göttliche Vernunft, statt eines göttlichen Werkes, erkannte er in ihr ein Abbild von Gottes Wesen. —

Dies geht auch aus der Darstellung des Phädros hervor, in welcher die Seele als das Uranfängliche und als der Grund alles Anfangs bezeichnet und die göttliche Seele von der Weltseele nur graduell unterschieden und von ihr gesagt wird, sie sei die reinste und lauterste Seele. Die Weltseele ist also nur kein ewiger Gott, — da sie mit der Materie zusammenhängt und dem im Phädros geschilderten Geschick anheimgefallen ist, „irdisch" zu sein und im irdischen Körper zu wohnen. Aber ein Gott ist sie doch, wenn gleich ein „zeitlicher" gegenüber dem „ewigen". — Der innige Zusammenhang zwischen dem Wesen Gottes und dem der Weltseele erhellt auch noch daraus, daß Platon die Existenz Gottes aus dem Dasein der Weltseele zu beweisen sucht, indem er in der schönen Vernunftordnung der Welt den unmittelbaren Ausdruck göttlicher Existenz verwirklicht sieht. An einer Stelle des Timäus spricht er sich sogar ausdrücklich dahin aus, daß das gewordene Leben der Weltseele, doch ein göttliches — ja ein ewiges Leben sei. Diese Stelle heißt:[1]) „Die Seele aber von der Mitte bis zum Aeußer-

wird man wenigstens den weltbildenden νοῦς des Anaxagoras, der allem Lebendigen einwohnt, oder die Weltseele Platon's oder gar die intelligente Luft des Diogenes von Apollonia, für Persönlichkeiten im strengen Sinne des Wortes halten können."

1) Tim. 36e.

sten des Himmels überall durchgeflochten und von außen her im Kreise ihn umhüllend und nur in sich selbst sich bewegend, nahm den göttlichen Anfang eines ewigen und verständigen Lebens für alle Zeit." —

Wir erinnern uns aus dem Phädros, daß dieses sich selbst bewegende Wesen der Seele das ursprüngliche und nicht gewordene Sein sei; — und deßhalb überrascht es uns nicht, auch hier das Sich-selbst-Bewegende als das ursprüngliche göttliche Seelenwesen aufgefaßt zu sehen. Die Richtigkeit dieser unserer Auffassung beweisen auch die oben angeführten Stellen aus „den Gesetzen," in welchen das Sich-selbst-Bewegende der in der Welt wirkenden Seele ohne Weiteres für das Göttliche selbst genommen wird. Auch in anderen Stellen erscheint das gewordene All nur wie ein Reflex des ewigen, göttlichen Wesens — welchem es in dem Maaße näher kommt, als die Wirklichkeit sich überhaupt der Idee nähert. So heißt es z. B. Timäus (39 d): „Deßwegen wurden alle diejenigen von den Gestirnen gebildet, welche durch den Himmel hin sich bewegend, Wenden haben, damit dies All der vollkommenen und mit Vernunft begabten, belebten Wesen hinsichtlich der Nachahmung der ewigen Natur so ähnlich als möglich wäre."[1]) —

Es ist nicht das Hegel'sche Verhältniß von Ansichsein und Anderssein — welches Platon zwischen Gott und der Welt annimmt, es ist das Verhältniß von Idee und Wirklichkeit. Gott erscheint in der Weltseele nur in einer niederern Sphäre; — sie ist nicht der vollkommene Ausdruck seines Wesens, aber doch dessen Ausdruck! — Bei Hegel dagegen ist das Anderssein eine vorgeschrittene, — weiter entwickelte Stufe der Gottheit als das Ansich-Sein — höher als dieses, aber nicht tiefer stehend, — nicht hinter dem vollen Ausdruck seines Wesens zurückbleibend — sondern denselben steigernd. So tief war Platon in der Verwechselung der Welt mit Gott nicht herabgekommen, daß er sie höher gehalten hätte als ihn selbst. Die Welt galt ihm nur als ein möglichst vollkommener, aber nicht als ein erhöhter Ausdruck von Gottes Wesen.

Das Göttliche ist die Ursache des Guten in den Dingen.[2]) Da

---

1) *Κατὰ ταῦτα δὴ καὶ τούτων ἕνεκα ἐγεννήθη τῶν ἄστρων ὅσα δι' οὐρανοῦ πορευόμενα ἔσχε τροπὰς, ἵνα τόδ' ὡς ὁμοιότατον ᾖ τῷ τελέῳ καὶ νοητῷ ζώῳ πρὸς τὴν τῆς διαιωνίας μίμησιν φύσεως.*

2) Tim. 68e sagt er, „daß Gott sich, da er die Welt bildete, zwar der Hülfsursachen bedient, aber dasjenige, was in Allem gut war, selbst gebildet habe, und daß man zwei Gattungen von Ursachen unterscheiden müsse, die nothwendige und die göttliche."

aber das Verhältniß zwischen der göttlichen Ursache und der Welt auf einem Zusammenhange des Wesens beruht, so kann das Gute in der Schöpfung auch nur von der Inwohnung des göttlichen Seins herrühren. Und diese ist zwar nicht das ganz gleiche, aber doch das wesensverwandte Abbild Gottes.

Einer ähnlichen Ansicht begegnen wir viele Jahrhunderte später, und gewiß als einem Ausflusse des Neuplatonismus, in der Lehre des Arianismus vom Sohne Gottes. Wie Platon in der Welt ein wesensverwandtes Erzeugniß der Gottheit erkannte, so erkannte Arius in Christus das wesensähnliche, möglichst vollendete Abbild des Vaters, aber nicht dessen wesensgleichen Sohn. Besonders bei der Schlußstelle des Timäus springt uns die Uebereinstimmung dieser beiden Ansichten recht in die Augen. Wir führen deßhalb diese Stelle hier nochmals an: „Diese Welt, welche sterbliche und unsterbliche belebte Wesen umfaßt und damit erfüllt ist und so ein sichtbares, mit Leben begabtes Wesen, das alles Sichtbare enthält, und ein sinnlich wahrnehmbarer Gott, ein Abbild des mit der Vernunft zu erfassenden Gottes ist, ist die größte, beste, schönste und vollendetste geworden, diese eine Welt, welche allein geworden ist." Wir sehen, dieselbe Gottheit, die ihrer höheren Natur nach nur der Vernunft faßbar ist, wird in der Welt sinnlich erkennbar. Die Welt ist Gott, soweit er sichtbar geworden ist. Wie aber die Idee in der Wirklichkeit nicht vollständig dargestellt werden kann, so kann auch die Gottheit, der Grund und die Quelle der Ideen, in der Welt nicht vollkommen zur Erscheinung kommen. — Natürlich! die Materie, mit welcher sie in der Hervorbringung der Welt in Verbindung treten muß, macht ja durch ihre Trübung den vollkommenen Abglanz der Gottheit unmöglich. So konnte auch, nach der Lehre des Arianismus, der Sohn Gottes, eben weil er entstanden war, unmöglich das wesensgleiche Abbild des Vaters sein. So beweist denn auch Platon's Lehre von der Weltseele und ihrem Verhältnisse zur Gottheit, wie wenig er den weltbildenden Gott als persönlichen und als Schöpfer aufzufassen vermocht habe.

Noch klarer zeigt sich dies, wenn wir näher in seine Auffassung der Materie eingehen. Es ist schwer, klar zu bestimmen, welchen Begriff Platon von der Materie habe, und ob er dieselbe für etwas Anfangsloses oder für etwas Gewordenes halte. Er selbst gibt uns keine bestimmte Erklärung hierüber. Er gebraucht auch kein technisch feststehendes Wort für das, was in seiner Weltbildungslehre die Stelle dessen einnimmt,

was später mit dem Wort *ὕλη*. d. h. Materie bezeichnet wurde. Wir müssen uns darum diesen Begriff des Platon aus dem Zusammenhang mit seinen übrigen Begriffen und mit seinem gesammten Denken zu erklären suchen. Freilich wird uns dies hier schwerer, als bei anderen ähnlichen Begriffen Platon's; denn über diesen Begriff ist er selbst so sehr im Dunkeln, daß er kaum negative Bestimmungen und nur unbestimmte positive Andeutungen über ihn zu geben vermag. —

Vor Allem ist eine Frage, ob er sie für etwas Zeitliches oder für etwas Vorzeitliches gehalten habe. Diese Frage läßt sich aber nicht so einfach mit „ja" oder „nein" beantworten, denn Platon selbst hat sich die Frage gar nicht in dieser Form gestellt und hat darum auch keine solche Antwort auf sie geben können. Er kennt den Unterschied von Zeit und Ewigkeit, wie er uns durch das Christenthum offenbar geworden ist, noch gar nicht. Wohl gebraucht er die Unterscheidung *ὁ ἀεὶ ὢν θεός* der immer seiende Gott, von dem *θεὸς ἐσόμενος*, dem Gott der ins Dasein treten soll (conf. Tim. 31), und noch viel häufiger die Unterscheidung von dem stets Seienden und von dem Werdenden. Aber diese Unterscheidung ist doch wesentlich von jener verschieden, welche das Christenthum zwischen Ewigkeit und Zeit macht. Platon kennt zwischen Zeit und Ewigkeit keinen Unterschied des Wesens, sondern nur der Form. Seine Ewigkeit ist auch eine Zeit, aber eine solche, die nicht angefangen hat und die nicht in bestimmtem Maße verläuft. Sie ist also nur eine ungemessene Zeit, von der die wirkliche Zeit sich dadurch unterscheidet, daß sie an einem bestimmten Punkte anfängt und nach einem bestimmten Maße verläuft. Nennt ja doch selbst Platon im Timäus 37e. „Diese gewordene Welt ein bewegliches Abbild der ewigen (*εἰκὼ κινητόν τινα αἰῶνος*) und sagt, Gott habe von dem in der Einheit bleibenden Ewigen ein ewiges, nach Zahlenverhältniß fortschreitendes Abbild, die Zeit gemacht (*κατ' ἀριθμὸν ἰοῦσαν αἰώνιον εἰκόνα*). Die Zeit ist also nur in sofern von der Ewigkeit verschieden, als sie einen bestimmten Anfang ihrer Bildung nahm und als sie nach bestimmten d. h. Zahlenverhältnissen fortschreitet (*κατ' ἀριθμὸν ἰοῦσαν*). Die Ewigkeit dagegen ist dasjenige, was keinen Anfang genommen hat und nicht in bestimmten Zahlenverhältnissen fortschreitet. Einen andern Unterschied als diesen kennt Platon zwischen Zeit und Ewigkeit nicht und giebt auch über das Wesen des Ewigen keine anderen Bestimmungen als diese. Seine Ewigkeit ist eben nur auf negativem Wege erkannt; sie erscheint als das der bestimmten Zeit vorhergehende Unbestimmte. Eine positive Bestimmung

konnte er über ihr Wesen nicht geben, da er keine direkte Offenbarung des Ewigen kannte.

Platon nimmt sonach zwischen Ewigkeit und Zeit ein ganz ähnliches Verhältniß an, wie zwischen Gott und Welt.

Wie er Gott und Welt als wesensverwandt ansah und in einander übergehen ließ, so auch Zeit und Ewigkeit. Will man darum von einer Ewigkeit der Materie in Platon's Philosophie sprechen, so muß man dabei den christlichen Begriff von Ewigkeit ganz bei Seite lassen.

Man kann allerdings sagen, die Materie sei schon vor dieser Zeit gewesen, aber man darf ihr damit nicht Ewigkeit im christlichen Sinne des Wortes beilegen wollen. Denn die Vorzeitlichkeit der Materie besteht nach Platon's Auffassung in purer Veränderlichkeit, in ungeregeltem Wechsel, in maßloser Bildungsfähigkeit. Sie ist die eigentliche Unterlage des Werdens, gewissermaßen die *Werdbarkeit*, und bildet sonach die Voraussetzung der Zeit. Wenn aber die göttliche Ordnung und Vernunft diese Veränderlichkeit ergreift und in eine nach gemessenen Zahlenverhältnissen fortschreitende Bewegung bringt, dann ist sie in die Form der Zeit einzutreten. Und gerade weil Platon in der Zeit sowohl eine *stete Ordnung* als eine unaufhörliche *Veränderlichkeit* wahrnahm, kam er zu der Voraussetzung, daß sie aus beiden zusammengesetzt sei, daß sonach beide vor der Zeit von einander getrennt gewesen sein müssen. —

Fassen wir aber den Prozeß der Weltbildung weiter in's Auge, so bemerken wir, daß in demselben die Bildung der Weltseele ausdrücklich von der Bildung des Weltkörpers unterschieden wird. Erst nachdem (Timäus 30 u. 31) der Demiurg die Weltseele als ein Abbild des *ewig Seienden* gebildet hat, bildet er den Weltkörper aus Feuer und Erde. Er legt aber zum Zwecke der Weltbildung zwischen beide Elemente verknüpfende Bänder, nämlich Luft und Wasser (Tim. 31 c), so daß dann die vier Elemente in wechselseitige Harmonie und in Proportion zu einander treten und das Feuer sich zur Luft wie die Luft zum Wasser und wie das Wasser sich zur Erde verhält. Diese vier Elemente wurden bei der Bildung der Welt aber vollständig verbraucht und aufgewendet, „denn" (heißt es Timäus 32 c), „aus *allem* Feuer und Wasser, aus *aller* Luft und Erde hat sie der Ordner gebildet, wobei er keinen Theil von irgend etwas, keine Kraft von Außen übrig ließ." [1]) Bildende Kraft und bildsamer Stoff, die beide als verwend-

1) ἐκ γὰρ πυρὸς παντὸς ὕδατός τε καὶ ἀέρος καὶ γῆς ξυνέστησεν αὐτὸν (κόσμον) ὁ ξυνιστὰς κ. τ. λ.

bare Grundlage zur Gestaltung der Welt vorhanden waren, wurden auch beide bei der Einen Weltbildung vollständig aufgewendet.

Da aber die vier Elemente selbst nicht mehr ganz ursprüngliche Stoffe sind, indem jedes derselben schon eine bestimmte Fortbildung des Stofflichen darstellt, so können sie auch nicht die ganz ursprüngliche Grundlage der Welt sein, sondern stellen selbst schon eine Stufe in der begonnenen Weltbildung dar. Platon sieht sich also genöthigt, eine noch ursprünglichere stoffliche Grundlage der Weltbildung anzunehmen; er drückt sich darüber (Tim. 48a.b.c.) so aus: [1]) „Wenn Einer auf die Art, auf welche es (das All) entstanden ist, auch wirklich reden will, so muß er auch die Gattung der herumirrenden Ursache (*τὸ τῆς πλανωμένης εἶδος αἰτίας*) hinzufügen, wie es die natürliche Beschaffenheit derselben mit sich bringt." .... „Demnach müssen wir die Beschaffenheit des Feuers, Wassers, der Luft und der Erde selbst vor der Entstehung der Welt, und die Zustände vorher untersuchen. Denn bis jetzt hat noch Keiner irgendwie die Entstehung derselben geoffenbart: sondern wie, als wenn Alle wüßten, was Feuer und jedes derselben ist, nennen wir sie Anfänge und nehmen sie als Urbestandtheile an, während es doch recht für sie ist, nicht einmal auf der Stufe der Silbe von einem auch nur wenig denkenden Menschen nur mit Wahrscheinlichkeit mit ihnen (den Urbestandtheilen) verglichen zu werden."

Plato spricht hier mit Rücksicht auf frühere philosophische Systeme, welche die vier Elemente, die doch nur die ersten Grundformen in dem Prozeß der Weltbildung selbst seien, für den ursprünglichen Stoff annahmen. Er nun setzt denselben die noch ganz formlose Materie und Werdbarkeit voraus. Aber es fällt ihm schwer zu bestimmen, was jene ursprüngliche Materie sei; denn sie ist ja ihrer ganzen Natur nach etwas Wirres (*πλανωμένη αἰτία*), und nur über das mit Vernunft Geordnete läßt sich eine vernünftige Aufklärung geben. Dieses chaotische Wesen läßt darum auch nur eine muthmaßliche oder wahrscheinliche Darstellung zu, wie er sich in der obigen Stelle des Timäus noch

---

1) *Εἴ τις οὖν ᾗ γέγονε, κατὰ ταῦτα ὄντως ἐρεῖ, μικτέον καὶ τὸ τῆς πλανωμένης εἶδος αἰτίας, ᾗ φέρειν πέφυκεν . . . . τὴν δὲ πρὸ τῆς οὐρανοῦ γενέσεως πυρὸς ὕδατός τε καὶ ἀέρος καὶ γῆς φύσιν θεατέον αὐτὴν καὶ τὰ πρὸ τούτου πάθη. νῦν γὰρ οὐδείς πω γένεσιν αὐτῶν μεμήνυκεν, ἀλλ᾽ ὡς εἰδόσι πῦρ ὅ τί ποτε ἔστι καὶ ἕκαστον αὐτῶν λέγομεν ἀρχὰς αὐτὰ τιθέμενοι στοιχεῖα τοῦ παντός, προσῆκον αὐτοῖς οὐδ᾽ ὡς ἐν συλλαβῆς εἴδεσι μόνον εἰκότως ὑπὸ τοῦ καὶ βραχὺ φρονοῦντος ἀπεικασθῆναι*

weiter ausdrückt. Es stellen sich aber nun drei Gattungen des Seins heraus, nämlich das Urbild, dann das Abbild, die gewordene Welt und die stoffliche Grundlage der Materie. Ueber letztere spricht er sich Tim. (49, a. b.) also auß: [1]) „Was für ein Wesen soll man ihr also ihrer Natur nach beilegen? Doch vor Allem ein solches, daß sie, wie eine Amme (*τιθήνη*) eine Aufnehmerin (*ὑποδοχή*) alles Werdens sei. Hiermit ist nun zwar das Wahre gesagt, doch ziemt es, hierüber noch deutlicher zu reden. Dies aber ist schwierig, zumal da man nothwendig vorher in Betreff des Feuers und derer mit dem Feuer deßwegen in Verlegenheit kommen muß."

Platon's Verlegenheit besteht nämlich darin, daß er nicht begreift, wie aus dem einen Urstoff die verschiedenen, sich gegenseitig durchkreuzenden Elemente hervorgegangen sein können. Aus dieser Verlegenheit sucht er sich aber durch die Annahme zu helfen, daß keines der vier Elemente vom andern absolut verschieden sei, sondern daß, da sie erfahrungsgemäß in einander übergehen, sie auch nur verschiedenartige Erscheinungsformen eines Stoffes seien, — wie Gold in den verschiedensten Formen, in welche es gebracht werden mag, doch immer Gold bleibe.

Das materielle Substrat bleibt unter allen Formen und Bestimmungen, die es annimmt, immer jenes Veränderliche und wird nicht ein Anderes, nicht ein Bestimmtes. Es ergeben sich also in dem Entstehungsprozesse der Welt, wie bei jeder sonstigen Zeugung, drei Momente: das Göttliche, das Materielle, und die aus beidem gewordene Welt.

Doch hören wir Platon's eigene Worte (Tim. 50,b. c. d.): [2]) „Dieselbe Darstellung gilt auch von dem alle Körper in sich aufnehmenden Wesen. ..... Dasselbe steht seiner Natur nach als Stoff da, welcher Bewegung und Gestaltung von dem Hereintretenden erhält. ..... Im gegenwärtigen Augenblicke aber muß man nun drei Gattungen in Er-

---

1) *Τίνα οὖν ἔχον δύναμιν κατὰ φύσιν αὐτὸ ὑποληπτέον; τοιάνδε μάλιστα, πάσης εἶναι γενέσεως ὑποδοχὴν αὐτό, οἷον τιθήνην. εἴρηται μὲν οὖν τἀληθές, δεῖ δ' ἐναργέστερον εἰπεῖν περὶ αὐτοῦ. χαλεπὸν δὲ ἄλλως τε καὶ διότι προαπορηθῆναι περὶ πυρὸς καὶ τῶν μετὰ πυρὸς ἀναγκαῖον τούτου χάριν.*

2) *Ὁ αὐτὸς δὴ λόγος καὶ περὶ τῆς τὰ πάντα δεχομένης σώματα φύσεως . . . ἐκμαγεῖον γὰρ φύσει παντὶ κεῖται, κινούμενόν τε καὶ διασχηματιζόμενον ὑπὸ τῶν εἰσιόντων . . . . ἐν δ' οὖν τῷ παρόντι χρὴ γένη διανοηθῆναι τριττά, τὸ μέν γιγνόμενον, τὸ δ' ἐν ᾧ γίγνεται, τὸ δ' ὅθεν ἀφομοιούμενον φύεται τὸ γιγνόμενον. καὶ δὴ καὶ προσεικάσαι πρέπει τὸ μὲν δεχόμενον μητρί, τὸ δ' ὅθεν πατρί, τὴν δὲ μεταξὺ τούτων φύσιν ἐκγόνῳ.*

wägung ziehen: Das, was (Welt) wird; das, worin (Materie) es wird, endlich Das, nach dessen Aehnlichkeit (Urbild) das Werdende sich gestaltet. Und also ziemt es auch, das Aufnehmende mit der Mutter (μητρί), das, woher es empfängt, mit dem Vater (πατρί), und die zwischen beiden stehende Natur mit der Nachkommenschaft (ἐκγόνῳ) zu vergleichen."

Jedes organisirte Wesen der Schöpfung trägt an sich den Beweis, daß nicht die Materie allein, sondern noch etwas anderes, von ihr wesentlich Verschiedenes Mitursache seiner Existenz sei. Und da die ganze uns umgebende Welt den Charakter organisirter Ordnung an sich trägt, so muß eine gemeinsame, die Materie in der Hervorbringung der Welt begleitende Mitursache vorausgesetzt werden, welche in die Veränderlichkeit derselben diese bestimmten Qualificationen eingetragen hat, vermöge welcher die einzelnen Dinge in dem allgemeinen Wechsel bestimmte und feste Umrisse erhalten und behalten und sich von einander unterscheiden. Dieses zweite Element ist die göttliche Vernunft, welche unterscheidend und ordnend in die ununterschiedene und ungeordnete Materie hineinwirkt. Die aus dem Wechsel zur festen Ordnung gebrachte Welt, das Erzeugniß der Materie und der sie ordnenden Vernunft, verhält sich zu beiden wie das Kind zu seinen Erzeugern.

Fassen wir diese Anschauung des Platon ganz unbefangen in's Auge, so werden wir immer mehr sehen, wie sehr sie von der Lehre der Schöpfung durch einen persönlichen Gott differirt. Platon hat bei dieser ganzen Darstellung von der Hervorbringung der Welt keine andere Vorstellung, als die der Erzeugung. Freilich faßt er den Begriff der Erzeugung im höchsten und allgemeinsten Sinne auf, aber das ist ganz natürlich. Es handelt sich hier ja auch nicht um die Erzeugung irgend eines einzelnen Dinges, sondern um die Erzeugung der gesammten Welt. Diese konnte Platon darum auch nur als die Erzeugung an und für sich, als das Zusammen- und Ineinanderwirken von bildender und bildsamer Ursache, auffassen. Indem er aber den gewöhnlichen Naturprozeß verallgemeinerte, ist er doch nicht über denselben hinausgegangen, sondern hat ihn nur in seiner Idee aufgefaßt. Wie er nämlich in der Idee immer das Hervortreten des Göttlichen auffaßt, so faßt er hier in der Idee der Erzeugung die göttliche Erzeugung der Welt auf.

Weil Platon sich gezwungen sieht, der gewordenen Welt Etwas voraus zu denken, durch das sie geworden ist, kommt er zu der Voraus-

setzung des **Vorzeitlichen**. Und er setzt dabei jene beiden Grundwesenheiten voraus, die er als die allgemeinsten und höchsten in Allem findet, was er in der Welt sieht und erkennt. Gerade so wie Thales **Wasser** als die Ursache von Allem vorausgesetzt hat, weil dasselbe sich in Allem finde, so setzt Platon **Geist und Materie** als die Grundursachen von Allem voraus, weil er in Allem eine Zusammenwirkung von beiden erkennt. Wie die Materie, so bildet auch die Gottheit blos die Voraussetzung des gewordenen, zeitlichen Daseins, der Welt, mit dem Unterschied, daß die Gottheit das ordnende und bestimmende, die Materie dagegen das bestimmbare, das zu ordnende Element ist. Zeitliches und Ewiges gehen sonach bei Platon wie Gott und Welt in einander über; beide sind blos **graduell**, nicht **wesentlich** von einander verschieden. Dies zeigt sich auch darin, wie Platon die göttliche Vernunft bei der Hervorbringung der Welt betheiligt sein läßt. Denn wenn es auch manchmal scheint, als ob er die Vernunft, welche wesentlich in die Bildung der Welt mit eingeht, nicht für Gott selbst halte, so ist dies doch seine Ueberzeugung. Denn wie die Materie **als solche** und rein für sich in der gewordenen Welt in keinem **einzelnen Dinge** hervortritt, obgleich sie in der **Gesammtheit** derselben vollständig erschöpft und aufgewendet ist, so tritt auch Gott in keiner einzelnen Welterscheinung hervor, aber dennoch ist **die Welt als Ganzes** ein möglichst vollkommenes Abbild seines Wesens. **Wie die Materie unter der Form der Elemente, so tritt Gott unter der Form der Vernunft, der Ordnung, der Gestaltung, der Form und Bestimmung wesentlich in der Bildung der Welt ein**, ohne jedoch wie die Materie ganz in ihr aufzugehen, denn der „Feuerherd" des Göttlichen bleibt ja immer. —

Gott kann also, das erhellt nun auf's Klarste, diese Welt nur bilden mit Hülfe der Materie; diese bedingt seine Wirksamkeit auf's Wesentlichste. Er repräsentirt bei der Weltbildung nur das Prinzip der Begränzung und der vernünftigen Ordnung, welches das Unbegränzte der Materie in die Gränze der Ordnung bringt, da „Jegliches von dem, was man sagt, **es sei**, aus dem Einen und Vielen besteht und Begränzung und Unbegränztheit sich vereinigt." Philebus 14a. 16b. Die Materie als das Unbegränzte bedarf naturgemäß der begränzenden d. h. ordnenden Einwirkung Gottes. Die Hervorbringung der Welt war sonach im Sinne **Platon's ein Verhängniß** für Gott, und **nicht ein freies Werk seiner Allmacht**. Wie sehr die Voraus-

setzung einer ungeschaffenen Materie der Lehre von der Schöpfung entgegenstehe, hat namentlich Justin der Martyrer klar nachgewiesen. Er macht ausdrücklich darauf aufmerksam, daß eine ungeschaffene Materie auch nicht einmal einen umbildenden Einfluß des Demiurgen zulasse.[1])

Platon bleibt aber darin der antiken Anschauung, welche in Zeus die Wurzel und den Grund alles lebenden und geordneten Daseins erkannte, durchaus treu. Wie sehr er aber selbst fühlte, daß er damit den eigentlichen Grundgedanken des Heidenthums festhalte, geht aus dem Philebos hervor. Nachdem er nämlich in diesem Dialog, wie oben bemerkt, in der Bildung der Welt das Unbegrenzte und das Begrenzende, sowie das aus beiden Gemischte unterschieden hat, macht er die folgende merkwürdige Aeußerung:[2]) „alle Weisen stimmen darüber überein, indem sie sich selbst eigentlich hoch erheben, der Verstand sei unser König und der des Himmels und der Erde.“ (28c.)[3]) „Zu behaupten, Vernunft ordne das All, ist nicht blos dem Anblick, den das Weltall und die Sonne, Mond und Sterne gewähren, angemessen, sondern ich selbst möchte mich wohl niemals anders darüber äußern oder meinen.“ (ibid. 28d.) Die im Timäus durchgeführe Anschauung begegnet uns also auch hier, und besonders in dem Satze, daß die göttliche Einsicht die Ursache der Gestaltung der Welt aus Unbegrenztem und Begrenztem sei.[4]) „Weisheit und Einsicht, dürften aber gewiß wohl ohne eine Seele niemals existiren? Demnach wirst du behaupten, daß, vermöge des Ursächlichen, im Wesen des Zeus eine herrschende Seele und eine herrschende Einsicht liege.“ Philebus 30c.

Dieser Satz führt uns wieder in den Mittelpunkt der platonischen Lehre von Gott zurück. Denn in ihm tritt die Grundanschauung des Phädros, daß die Urseele auch das Ursächliche und Göttliche sei, wieder

---

1) Cohort. ad. Graec. 23. *Τὴν γὰρ τῆς ὕλης δύναμιν, ἀγένητον καὶ ἰσόχρονον καὶ ἡλικιῶτιν κατὰ τὴν αὐτοῦ δόξαν τοῦ δημιουργοῦ οὖσαν ἀντιστατεῖν εἰκὸς τῇ αὐτοῦ βουλήσει. Τῷ γὰρ μὴ πεποιηκότι οὐδεμία ἐξουσία πρὸς τὸ μὴ γεγονός. ὥστε οὐδὲ βιασθῆναι αὐτὴν δυνατὸν τῆς ἔξωθεν πάσης ἀνάγκης ἐλευθέραν οὖσαν.*

2) *Πάντες γὰρ συμφωνοῦσιν οἱ σοφοί, ἑαυτοὺς ὄντως σεμνύνοντες, ὡς νοῦς ἐστὶ βασιλεὺς ἡμῖν οὐρανοῦ τε καὶ γῆς.*

3) *τὸ δὲ νοῦν πάντα διακοσμεῖν αὐτὰ φάναι καὶ τῆς ὄψεως τοῦ κόσμου καὶ ἡλίου καὶ σελήνης καὶ ἀστέρων καὶ πάσης τῆς περιφορᾶς ἄξιον, καὶ οὐκ ἄλλως ἔγωγ᾽ ἄν ποτε περὶ αὐτῶν εἴποιμι οὐδ᾽ ἂν δοξάσαιμι.*

4) *Σοφία μὴν καὶ νοῦς ἄνευ ψυχῆς οὐκ ἄν ποτε γενοίσθην. οὐκοῦν ἐν μὲν τῇ τοῦ Διὸς ἐρεῖς φύσει βασιλικὴν μὲν ψυχήν, βασιλικὸν δὲ νοῦν ἐγγίγνεσθαι διὰ τὴν τῆς αἰτίας δύναμιν.*

klar hervor. Da Gott, nach Platon's Ansicht, Seele ist, ist er auch das Prinzip des Lebens, und wirkt in der Welt, wie die Seele im Körper, als Ganzes alles Einzelne leitend, ohne im Einzelnen aufzugehen.

Wie wir später sehen werden unterschied aber Platon im Menschen eine dreifache Sphäre des Lebens, eine niedrige, — sinnliche, eine mittlere, muthige, in welcher das Sinnliche und Vernünftige sich das Gleichgewicht halten, und eine höhere Sphäre, in welcher das Vernünftige überwiegt — die göttliche Seele.

Ganz dasselbe findet nach Platon's Vorstellung im großen Weltall statt. Die empfangende, alle Gestalten in sich aufnehmende Materie entspricht der Begierde-Seele (*ἐπιθυμητικόν*); das in die materielle Welt hineinversenkte Göttliche, die Weltseele entspricht der Muthseele (*θυμικόν*), und die über den ganzen Kosmos herrschende göttliche Einsicht, „die Seele, welche den ganzen Himmel umschweift" — entspricht der göttlichen Vernunftseele (*λογικόν*) im Menschen.

So muß also eine Art von Dreiheit im vorweltlichen und göttlichen Leben unterschieden werden. — Aber diese Dreiheit ist grundverschieden von der christlichen Dreieinigkeit, schon um deßwillen weil Platon die Persönlichkeit und sonach auch die Dreipersönlichkeit Gottes, in welcher die christliche Dreieinigkeit beruht, nicht erkannt hatte.[1])

Wenn es aber auch nicht richtig ist, in dieser Dreiheit die christliche Lehre der Dreieinigkeit erkennen zu wollen, so läßt sich doch auch nicht läugnen, daß sich die platonische Vorstellung von der Dreiheit im göttlichen und vorzeitlichen Wesen, an die Stelle der mangelnden Dreieinigkeitslehre gesetzt habe. Gerade weil Platon Gott nicht in der absoluten Vollkommenheit des dreieinigen Lebens erkannt hatte, sah er sich auf dem Standpunkte des griechischen Denkens versucht, eine Ergänzung des göttlichen Wesens in der Erzeugung der Welt anzunehmen. Nur die allgemeinsten Züge der Dreieinigkeit erkannte also Platon

---

1) Ackermann sagt a. O. S. 298 Anm. „Wie sehr man sich auch bemühen mag, ein Analogon der christlichen Trinität im Platon nachzuweisen, so wird doch eine wesentliche Differenz zwischen beiden ewig bleiben. Die Hauptsache in der christlichen Trinität ist nämlich der Begriff der Persönlichkeit, und diesen Begriff des persönlichen Gottes hatte und kannte Platon nicht; bei ihm war und blieb die Idee der Gottheit fast nur ein neutrum, ein allgemeines Etwas." — Und doch wollte Ackermann im Platon „Christliches" finden! —

in dem Prozesse der Weltentstehung, der sich als Erzeugung gedacht, wirklich in einer solchen Dreiheit der Momente darstellen müßte. —

Es erübrigt nun noch die Untersuchung über die von Platon im Timäus eingeführten Halbgötter, denen von dem Demiurgen nach ihrer Erzeugung die Bildung der sterblichen Wesen übertragen wurde. Diese Untersuchung hat um so mehr Bedeutung, als sie tief in die Lehre vom Wesen des Demiurgen eingreift und sein Verhältniß zur Weltbildung in vieler Beziehung noch mehr aufhellt als alles Bisherige. — Nachdem nämlich der Demiurg dieses All gebildet und beseelt und die einzelnen Götter als glänzende Gestirne hervorgebracht hat, läßt Platon ihn seine eigene unmittelbare Wirksamkeit einstellen und die Weiterbildung der Welt den geschaffenen Göttern übertragen, an welche er folgende Anrede hält:[1])

„Götter von Göttern, deren Bildner ich bin, und Väter der Werke, welche durch mich, weil ich es so gewollt, unauflöslich geworden sind. — — — — Deßwegen seid auch ihr, weil auch ihr geworden seid, weder im Allgemeinen unauflösbar noch unsterblich: dennoch sollt ihr weder aufgelöst werden, noch des Todes Geschick erdulden, indem ihr an meinem Willen (*βουλήσεως*) ein stärkeres und mächtigeres Band erhalten habt, als jene Bänder sind, mit denen ihr, als ihr entstandet, gebunden wurdet. Merket daher auf das, was ich euch jetzt auseinandersetzen werde. Noch sind drei Gattungen sterblicher Wesen ungeschaffen übrig. — — — — Wenn jedoch diese durch mich entständen und des Lebens theilhaftig würden, so würden sie wohl den Göttern gleichen. (confr. Tim. 69b). — Damit sie daher sterblich werden und dieses All wirklich ein Ganzes werde, so macht euch naturgemäß an die Erschaffung

---

1) *Θεοὶ θεῶν, ὧν ἐγὼ δημιουργὸς πατήρ τε ἔργων, ἃ δι' ἐμοῦ γενόμενα ἄλυτα ἐμοῦ γ' ἐθέλοντος· τὸ μὲν οὖν δὴ δεθὲν πᾶν λυτόν, τό γε μὴν καλῶς ἁρμοσθὲν καὶ ἔχον εὖ λύειν ἐθέλειν κακοῦ. δι' ἃ καὶ ἐπεί περ γεγένησθε, ἀθάνατοι μὲν οὐκ ἐστὲ οὐδ' ἄλυτοι τὸ πάμπαν, οὔ τι μὲν δὴ λυθήσεσθέ γε οὐδὲ τεύξεσθε θανάτου μοίρας, τῆς ἐμῆς βουλήσεως μείζονος ἔτι δεσμοῦ καὶ κυριωτέρου λαχόντες ἐκείνων οἷς ὅτ' ἐγίγνεσθε ξυνεδεῖσθε. νῦν οὖν ὃ λέγω πρὸς ὑμᾶς ἐνδεικνύμενος, μάθετε. θνητὰ ἔτι γένη λοιπὰ τρί' ἀγέννητα . . . . . δι' ἐμοῦ δὲ ταῦτα γενόμενα καὶ βίου μετασχόντα θεοῖς ἰσάζοιτ' ἄν. ἵν' οὖν θνητά τε ᾖ τό τε πᾶν τόδε ὄντως ἅπαν ᾖ, τρέπεσθε κατὰ φύσιν ὑμεῖς ἐπὶ τὴν τῶν ζώων δημιουργίαν, μιμούμενοι τὴν ἐμὴν δύναμιν περὶ τὴν ὑμετέραν γένεσιν. καὶ καθ' ὅσον μὲν αὐτῶν ἀθανάτοις ὁμώνυμον εἶναι προσήκει, θεῖον λεγόμενον ἡγεμονοῦν τ' ἐν αὐτοῖς τῶν ἀεὶ δίκῃ καὶ ὑμῖν ἐθελόντων ἕπεσθαι, σπείρας καὶ ὑπαρξάμενος ἐγὼ παραδώσω. τὸ δὲ λοιπὸν ὑμεῖς, ἀθανάτῳ θνητὸν προσυφαίνοντες, ἀπεργάζεσθε ζῶα καὶ γεννᾶτε τροφήν τε διδόντες αὐξάνετε καὶ φθίνοντα πάλιν δέχεσθε.*

der lebenden Wesen, indem ihr meine Thatkraft in Betreff euerer Entstehung nachahmt. Und in wie weit ihnen etwas den Unsterblichen Gleichnamiges zukommt, welches das Göttliche genannt werde und die Herrschaft in ihnen führe, welche stets dem Recht und euch werden gehorchen wollen, so will ich euch dazu die Keime und Anfänge geben. Im Uebrigen aber möget ihr das Sterbliche mit dem Unsterblichen verwebend, die lebenden Wesen bilden und erzeugen". (Tim. 41. a. b. c.) — Platon erzählt dann weiter, wie Gott in dem Becher, in dem er die Weltseele gemischt hatte, die nicht mehr ganz reinen Ueberbleibsel der vorigen Mischung abermals gemischt, und dann allen Gestirnen eine Seele zugetheilt und sie wie in Wagen in dieselben gesetzt habe. So in die zeitlichen, jeder Seele entsprechenden Werkzeuge ausgesät, sollten dieselben als Halbgötter nun das gottesfürchtigste Wesen, den Menschen erzeugen. Auf diese Weise sei derselbe mit doppeltem Geschlechte, dem männlichen und dem weiblichen entstanden! —

Es ist dies eine der merkwürdigsten Stellen Platon's, welche aber sehr leicht das Urtheil des Erklärers zu beirren vermag. Denn hier erscheint Gott mehr als in jeder andern Stelle des Timäus mit den Accidenzen der Persönlichkeit bekleidet. Er gebraucht das persönliche Fürwort „Ich" wiederholt von sich. Dies könnte leicht als ein Beweis für die Erkenntniß der Persönlichkeit des göttlichen Wesens angeführt werden. Doch wir werden gleich sehen, daß auch hier die Persönlichkeit gleichsam nur eine persona in der Bedeutung der antiken Theater-Maske ist, unter welcher Platon das Werk der Weltbildung in möglichst drastischer Weise vor Augen zu führen sucht. Denn daß er Gott nicht als persönliches Wesen aufgefaßt habe, geht gerade aus der obigen Rede auf's Schlagendste hervor. Der Demiurg fordert die Götter auf, die noch übrigen Geschöpfe zu bilden — weil, wenn er sie selbst bilden würde — sie nothwendiger Weise auch seinem Wesen entsprechend, göttlich und ganz und gar unsterblich werden würden. — Er kann also die Geschöpfe nicht bilden wie er *will*, halb sterblich und halb unsterblich; wenn *er sie* bilden würde, würden sie nothwendig ein Ausdruck seines *Wesens* und sonach *ganz unsterblich werden*. So ist gerade diese Stelle ein weiterer Beweis, daß Platon den Demiurgen unpersönlich auffaßt. — *Niedriger stehende Werke* müssen auch von *niedriger stehenden Wesen gebildet werden!*

Es ist also nicht das Prinzip des freien Schaffens, sondern das von Grund und Folge, in welchem Platon auch hier wieder den Prozeß

der Weltentstehung auffaßt! — Die geschaffenen Götter sind eben nichts Anderes, als die weiteren Vermittler der Wirksamkeit des göttlichen Wesens! Wie von den Ideen jede einzelne sich nur in der Gesammtheit der ihr zugehörigen Erscheinungen verwirklicht, so verwirklicht sich auch Gott nur im Ganzen der Weltordnung. Wie die aus der Ur-Idee abgeleiteten Ideen für die besonderen Gattungen der Wirklichkeit in schwächerem Grade die Wirksamkeit der göttlichen Uridee fortsetzen, so sind die von dem Demiurgen abstammenden Götter dazu bestimmt, die einzelnen Formen des Seins durchzugestalten, wie er das Sein an und für sich — als lebende Weltseele im Weltkörper ausgestaltet hat. Darum schöpfen sie auch aus seinem Mischbecher zur weiteren Durchbildung der Dinge in der Welt, darum gibt er ihnen die Keime und Uranfänge derselben, was aufs Deutlichste beweist, daß sie nur die göttlichen Mittelursachen der Dinge sind, welche von der allgemeinen Ursache Vermögen, Kraft, Gesetz und Plan zu ihren Werken erhalten. Das Verhältniß der niederen Götter zu dem Demiurgen ist also ganz dasselbe wie das Verhältniß der untergeordneten Ideen zu der Uridee. Daß wir damit Platon's Ansicht richtig wiedergeben, werden wir in der Ideenlehre, in welcher er das höchste Wesen als höchste, wirksame Idee und die anderen göttlichen Wesen als untergeordnete Ideen auffaßt, ganz klar sehen.[1])

Bei der drastischen Form, in welcher Platon den Demiurgen im Timäus auftreten läßt, darf es auch nicht auffallen, daß er ihn sagen läßt, die Götter seien durch seinen Willen unsterblich geworden. Denn hätte er mit dem Worte *βουλήσις* (Willen) den persönlich freien Willen bezeichnen wollen, mittels dessen Gott nach eigenem Plane und mit absoluter Selbstbestimmung wirkt, — so hätte er ihn auch mächtig gewußt, alle Dinge der Welt selbst in der Weise sterblich zu bilden, wie sie gebildet werden sollten. Da er ihn aber trotz dieses Willens nicht vermögend sein läßt, das, was er selbst unmittelbar hervorbringt, anders als unsterblich zu bilden, so beweist dies, daß er sich denselben in seinen Hervorbringungen unfrei vorgestellt habe. In der That bezeichnet das Wort *βουλήσις* wie das oben schon erörterte *βούλεσθαι* nicht das, was unser Wort Wille ausdrückt — sondern hat zunächst die Bedeutung „Rathschluß" — „Schicksalswille" — und drückt dessen unabweisbare „For-

---

1) Zeller sagt a. a. O. p. 311: „Die Ursache des Seins überhaupt sind die Ideen, die höchste Ursache aber ist die höchste Idee, das absolut Gute oder die Gottheit." —

derung" — dessen unabweisbare, nach ewigen Gesetzen geordnete Bestimmung aus. Und so bezeichnet es hier das in der göttlichen Natur liegende Gesetz der Unsterblichkeit, welches verlangt, daß, was aus Gottes Wesen hervorgeht auch selbst unsterblich sei. Die Uridee kann nur Ideen — und nur die Ideen können beschränkte, auflösbare, sterbliche Wesen hervorbringen. Nur können sie dies nicht losgerissen von der Uridee, sondern blos im Zusammenhange mit ihr.[1])

So geht denn auch hieraus ganz evident hervor, daß Platon das Wesen Gottes nicht in seiner Persönlichkeit erkannt habe.[2]) Freilich hat er, indem er, zur Veranschaulichung seiner Weltbildungstheorie, den Demiurgen zu Hülfe nimmt, indirekt auch die Nothwendigkeit der Voraussetzung eines persönlichen Gottes zur Erklärung der Weltbildung nachgewiesen. Aber damit hat er doch die Persönlichkeit Gottes noch nicht erkannt, sondern nur indirekt das Bedürfniß nach einer solchen Erkenntniß offen gelegt.

Die Lehre Platon's von den untergeordneten Göttern steht übrigens auch in vollkommenem Einklange mit der Auffassung des Phädros. Wie wir dort sahen, nahm Platon eine höchste Sphäre des göttlichen Wesens an, zu der selbst die Götter erst aufzusteigen hätten, um ihre eigene Vollkommenheit nach dem Maaße ihrer besonderen Natur zu erreichen. Ganz eben so sind auch hier die Götter das, was sie sind, durch das über ihnen stehende Urbild geworden, welches alle Vollkommenheiten, die ihnen in besonderer Weise immanent sind, ungeschmälert und ursprünglich in sich faßt!

Platon kann eben über die das Wesen Gottes und das Dasein der Welt allein erklärende Grundwahrheit der Trinität nicht hinaus, ohne wenigstens insofern ein Zeugniß für sie zu geben, als er in Folge seiner Unkenntniß derselben, die Lehre von Gott durchaus verkehrt auffaßte. Eine Folge dieser Unkenntniß ist ja eben die Annahme von untergeordneten Götterwesen, welche die göttliche Wirksamkeit nach außen begründen und ermöglichen sollen.

---

1) Wir sehen hier die prinzipielle Grundlage der spätern gnostischen Aeonenlehre.

2) Wenn Zeller Gesch. d. griech. Philos. II. S. 311 u. 312 die Ansicht ausspricht, es „lasse sich kaum eine ganz bestimmte Antwort auf die Frage geben, ob Platon sich Gott als persönliches Wesen gedacht habe," — so glauben wir uns nach den bisherigen Untersuchungen zu der Behauptung berechtigt, es unterliege keinem Zweifel, daß Platon sich Gott nicht als persönliches Wesen gedacht habe. — Zeller selbst gibt dies Seite 213 u. 214 a. a. O. auch selbst zu.

In der christlichen Trinitätslehre findet diese Schwierigkeit die einfachste Lösung. Gott besitzt sich in der Dreipersönlichkeit von Ewigkeit her vollkommen und ist seiner vollkommen bewußt; — sein ganzes Wesen strahlt sich in ihr in absoluter Realität ab. Mit dieser Erkenntniß ist der Gedanke, daß die Schöpfung Gott selbst erst in einen Prozeß des Werdens hineinbringe, ganz abgeschnitten. Gott ist von Ewigkeit, ohne sein Wesen zu verlassen, so aus sich hervorgegangen, daß mit der absolutesten Einheit doch zugleich die reichste Prozession und Erzeugung in ihm ist. Die gezeugten Götter Platon's sind demnach gleichsam nur die Schatten, welche in Folge der verdüsterten Erkenntniß der Lehre von der Dreieinigkeit in das antike Bewußtsein gefallen sind und welche auch so wenigstens indirekt noch einen Beweis für die Wahrheit der Dreieinigkeitslehre ablegen. —

Gegenüber dieser platonischen Lehre von Gott und der Bildung der Welt verhalten sich die Kirchenväter ganz so, wie gegenüber der platonischen Philosophie im Allgemeinen. Sie sahen manches Richtige in den betreffenden Ansichten Platon's, das sie lobend anerkannten; doch waren sie sich recht wohl bewußt, daß diese Strahlen der Wahrheit noch nicht die Wahrheit selbst seien. Vor Allem war es ihre gemeinsame Ueberzeugung, daß nur Gott der Schöpfer uns über die Entstehung seiner eigenen Werke genügenden Aufschluß zu geben im Stande sei. Doch habe Platon auch in diesem Punkte heller gesehen, als die übrigen Philosophen. Besonders rechneten ihm Athenagoras und Eusebius [1]) das hoch an, daß er Gott als die Ursache des Guten in der Schöpfung anerkenne und den Grund alles Veränderlichen in der Materie suche; denn damit sei alles Vergängliche und Sterbliche durch den Philosophen selbst der göttlichen Würde für untheilhaft und somit auch der göttlichen Verehrung für unwürdig erklärt worden. — Das Anerkennenswerthe, was die Väter hier in diesen richtigen Gedanken Platon's sahen, lag also vielmehr darin, daß er einen heidnischen Irrthum vermieden, nicht aber darin, daß er eine christliche Wahrheit gefunden hat. Schon Lactantius [2]) spricht es aus, daß ein Hauptverdienst der antiken Philosophie in der Aufdeckung der heidnischen Irrthümer gelegen habe. —

Und weil die Väter in Platon nicht die positive Wahrheit, sondern

1) Athenag. leg. 16. Euseb. dem. ev. III. 3.
2) Inst. div. VII, 2.

nur relativ Wahres erkannten, in welchem heidnische Irrthümer vermieden und wirkliche Wahrheiten berührt waren, so lobten sie Manches an seiner Weltbildungslehre und tadelten Anderes wieder eben so sehr. Sie lobten [1]) es, daß er die Entstehung der Welt nicht einem bösen Prinzip zuschrieb; sie tadelten [2]) ihn, daß er neben Gott noch die Materie, das Prinzip des Bösen angenommen habe. — Daß Platon den Begriff der Schöpfung, den wir durch die Offenbarung kennen gelernt haben, nicht hatte, darüber herrscht allgemeine Uebereinstimmung [3]). Sie bemerkten auch sehr wohl den Widerspruch, in den Platon dadurch kam, daß er die Materie für unentstanden und doch für veränderlich ansah, da doch nur das Entstandene veränderlich sei [4]). Besonderen Beifall fand Platon's Ansicht, daß die Welt nach den Ideen gebildet und deren Ausdruck und Abbild sei [5]). Sie erkannten darin eben wieder eine Spur der Wahrheit, daß die Welt nach Gottes Plan und Gedanken, und daß besonders der Mensch nach Gottes Ebenbild geschaffen sei. Aus dieser Vorsicht und Behutsamkeit, mit welcher die Väter das Richtige und Falsche in Platon's Gedanken so wohl unterschieden, kann man leicht ersehen, wie ungegründet und vermessen die Behauptungen jener Neueren sind, daß die Kirchenväter Vieles und insbesondere auch die Logos-Lehre aus Platon geschöpft hätten! Die ganze Gedankenrichtung der Väter zeigt ihre Abhängigkeit von der Offenbarung, und nicht von Platon, von dem sie nur die wissenschaftliche Bildung, aber nicht die Erkenntniß der Wahrheit erlangt zu haben bekennen. Hätten sie Wahrheiten aus Platon geschöpft, so hätten sie Platon in demselben Maaß als Autorität anerkennen müssen, weil eine Abhängigkeit wie die vorausgesetzte auch nothwendig hätte hervortreten müssen.

Als darum Origenes in der Lehre von der Präexistenz der Seele platonisirte, rief dies den enschiedensten Widerspruch in der Kirche wach. Und doch war seine Ansicht nicht geradezu aus Platon geschöpft, sondern er hatte nur die aus der Offenbarung geschöpfte Wahrheit über die Gottebenbildlichkeit, Unsterblichkeit und über den anfänglichen paradiesischen Zustand der ersten Menschen, durch platonische Vorstellungen entstellt.

---

1) Clem. Strom. III, 3. Euseb. praep. ev. XIII, 3.

2) Lactant. Epit. 68.

3) Iren. adv. haer. II, 10. Theophil. ad Autol. II, 4. Tertull. apologet. 17. Lactant. inst. div. II, 9. Euseb. praep. ev. VII, 18. 19. Just. cohort. 22 et 23.

4) Theophil. ad Autol. II, 4. Ambros. hexaem. I, 2.

5) Euseb. praep. ev. XI, 23. XII, 19.

Auf dergleichen vereinzelte Verirrungen aber die Behauptung gründen wollen, als hätten die Kirchenväter Platon als eine Quelle der Wahrheit benutzt, erscheint geradezu als lächerlich. Es heißt die Kirchenväter entweder der Unwahrheit oder der Inconsequenz beschuldigen; — der Unwahrheit, weil sie Platon's Philosophie als Quelle der Wahrheit benutzt hätten, obgleich sie doch selbst immer behaupteten, sie sei keine Quelle der Wahrheit, — der Inconsequenz, weil, wenn sie aus Platon, ohne es zu wissen, geschöpft hätten, sich in ihnen doch nicht jene Abhängigkeit von ihm geltend gemacht hat, die sich ganz natürlich und folgerichtig hätte geltend machen müssen, wenn sie auch unbewußt aus ihm geschöpft haben würden.

Was noch speciell die Behauptung betrifft, daß die Väter die Logos-Lehre aus Platon geschöpft hätten, so beruht dieselbe augenscheinlich auf wissenschaftlicher Kurzsichtigkeit. Welche Aehnlichkeit besteht denn zwischen der christlichen Lehre vom Logos und dem ewigen Ur-Bild oder der ewigen Idee des Platon? Gerade das Eigenthümliche und Entscheidende in der Logoslehre, daß der Logos eine eigene Persönlichkeit und mit dem Vater und heiligen Geiste der eine dreipersönliche Gott ist, gerade das hätten ja die Väter aus Platon gar nicht schöpfen können. Denn von allem dem hatte er ja gar keinen Begriff, weil er das Wesen der Persönlichkeit durchaus nicht erkannt und von einem absoluten, einwesentlichen und dreipersönlichen Leben in Gott keine Vorstellung gewonnen hatte. Hätten also die Väter die Logoslehre aus Platon geschöpft, so hätten sie aus einem sehr unbestimmten, chaotischen, wirren Begriff, einen sehr bestimmten, aus dem Begriff eines unpersönlichen und unfreien Wesens, den Begriff eines persönlichen und freien schöpfen müssen. Die Behauptung, daß die Väter aus Platon's Lehre Solches geschöpft hätten, heißt aber etwas eben so Wunderbares und Unbegreifliches annehmen, als wenn der neuere Materialismus Geist, Freiheit, Idee und Unsterblichkeit aus der Materie entstehen läßt.

Doch man sagt vielleicht, die Logos-Lehre sei bei den Vätern noch nicht in der Weise ausgebildet gewesen, wie sie es jetzt ist! — Aber gerade dieser Lehrpunkt kam ja vor vielen anderen zur Zeit der Väter und durch ihre Bemühung zu der dogmatischen Formulirung, in welcher die Kirche ihn besitzt.

Es ist wahr, die Väter haben von Anfang an nicht immer die später formulirten Ausdrücke über den Logos gebraucht; dennoch haben

sie, auch mit anderen Ausdrücken, immer dieselbe von Platon grundverschiedene Lehre festgehalten.

So sagt z. B. Justinus Martyr,[1]) daß der Sohn Gottes, „das Wort vor aller Schöpfung mit dem Vater gleiches Sein habe und doch durch ihn gezeugt sei (*καὶ συνὼν καὶ γεννώμενος*), weßwegen der Vater auch von Anfang an durch ihn Alles in's Dasein gerufen und geschaffen habe!" — Dieser Satz trägt keine Spur des Zusammenhangs mit platonischen Anschauungen an sich. Der Logos hat gleiches Sein und Wesen wie der Vater — obgleich er durch ihn erzeugt ist, und weil er gleiches Wesen und Sein mit dem Vater hat, so schafft der Vater die Welt durch ihn. Und wie bei Justin, so herrscht bei allen Kirchenvätern dieselbe Ansicht, daß nur auf der vollkommenen Gleichwesentlichkeit des Logos mit dem Vater seine Mitwirkung bei der Schöpfung beruhe. Ganz anders bei Platon. Nach seiner Ansicht übertrug der Demiurg die Weltbildung gerade deßhalb den Göttersöhnen, weil sich in ihnen seine göttliche Wesenheit in einer niedrigern und beschränktern Form offenbart. Denn wenn sie das ganz gleiche Wesen wie er gehabt hätten, dann hätten sie ja auch nothwendig wie er durchaus unsterbliche Wesen bilden müssen.

An solchen Behauptungen kann man sehen, bis zu welchem Grade von Verkehrtheit die anti-christliche Wissenschaft in ihrer tendenziösen Richtung gelangt ist. — Während die Väter auf der Höhe der Trinitätslehre stehend, von deren Wahrheit sich so erleuchtet und von deren großartiger Bedeutung sich so durchdrungen fühlten, daß sie auch die vorchristliche Welt und besonders die Philosophie Platon's derselben nicht ganz untheilhaftig halten zu dürfen glaubten, und demgemäß nachzuweisen suchten, daß in der Kosmologie des Timäus manche Ahnungen derselben[2]) und auch eine Erkenntniß des Logos[3]) und sogar des heiligen Geistes[4]) enthalten sei, suchte nun diese neuere Wissenschaft das Verhältniß geradezu umzukehren! Was die Väter erst im Besitze und im Lichte der Trinitätslehre in der platonischen Philosophie wahr-

---

1) Apol. II, 6.

2) Clem. Alex. Strom. V. 5. p. 42 u. 43. Euseb. praep. ev. 11. 14. 20. Aug. civit. Dei 10. 29.

3) Just. apol. I. 59 et 60. — Orig. c. Cels. VI. 8. p. 313. — Euseb. praep. evang. XI. 16. 30.

4) Just. cohort. 32. Clem. Strom. V. 13.

zunehmen vermocht hatten, das entblödete sie sich nicht, als die Quelle, als den Grund der Trinitätslehre selbst hinzustellen.

Denn wahrlich, wer Platon's Dialoge und auch den Timäus liest, kommt hiebei nicht entfernt auf den Gedanken von der Trinitätslehre — wenn er ihn nicht schon hat; er denkt bei dem Satze, daß dem Demiurgen ein ewiges Urbild vorgeschwebt habe, durchaus nicht an die Logoslehre, wenn er sie nicht schon aus der christlichen Lehre kennt. Aber dennoch waren die Väter berechtigt in manchen platonischen Gedanken eine tiefere Bedeutung zu finden, als er selbst hineinlegen konnte, weil sie ihm eben eine Beziehung auf die höhere Wahrheit gaben, die sie schon hatten. Wer das ganze Gewicht der Trinitäts- und Logoslehre kennen und fühlen gelernt hat, der sieht allerdings ein, daß sie es ist, von deren Bedeutung der forschende Geist Platon's, wenn auch unbewußt, zu dem im Timäus ausgesprochenen erhabenen Gedanken über das Urbild und die dreifache Sphäre des göttlichen Lebens bestimmt wurde; aber das ist gerade das Gegentheil von dem, was diese Neueren sagen, wenn sie behaupten, die Väter seien in der Trinitäts- und Logoslehre von Platon abhängig und bestimmt!

Allerdings gebrauchen die Väter bei der Exposition der Lehre des Logos manchmal Ausdrücke, die Platon entnommen sind. So kommen z. B. bei Theophilus von Antiochien zur Bezeichnung des Logos Ausdrücke wie *δύναμις* u. *σοφία* vor, welche Vernunft und Kraft bedeuten, und wofür Clemens von Alexandrien das griechische Wort *ἐννόημα τοῦ θεοῦ*,[2]) und Tertullian das lateinische Wort ratio[3]) setzt. Aber platonische Ausdrücke sind noch lange nicht platonische Lehre. Wie viele Ausdrücke hat Thomas von Aquin aus Aristoteles entnommen und wie verschieden war doch seine Lehre von der aristotelischen, auch da wo er aristotelische Formen anwendete. Die Väter wählten die obigen Bezeichnungen für den Logos nur deßhalb, weil es in der vorhandenen Philosophie keine anderen gab, mit denen sie ihre christliche Lehre dem philosophischen Bewußtsein jener Zeit hätten nahe legen können. Doch oftmals gebrauchen die Väter zur Darstellung der Logoslehre auch Ausdrücke die nicht aus Platon genommen sind, welche aber dennoch platonische Vorstellungen zu bezeichnen scheinen.

---

1) Ad Autol. l. II. §. 22. edit. Bened. *ὁ δὲ λόγος αὐτοῦ δι' οὗ τὰ πάντα πεποίηκε, δύναμις ὢν καὶ σοφία αὐτοῦ.*

2) Strom. V. p. 654. edit. Colon.

3) Adv. Prax. c. 2.

Solche Ausdrücke kommen z. B. bei Theophilus vor, wenn er zwischen dem *Λόγος ἐνδιάθετος*, dem von Ewigkeit im Schooße des Vaters ruhenden, und zwischen dem *Λόγος προφορικός*,[1]) dem in der Schöpfung und überhaupt in der Offenbarung hervortretenden Logos, unterscheidet; — ebenso bei Hippolytus, wenn er den Logos, insofern er von Ewigkeit her in Gott verborgen ist, *ἀόρατος* nennt, und wenn er ihn dann insofern er sich geoffenbart hat, wieder mit *ὁρατός*, bezeichnet.

Bei diesen und ähnlichen Unterscheidungen und Bezeichnungen der Väter, könnte nach dem, wie die neuere Wissenschaft solche Dinge aufzufassen gewohnt ist, die Meinung entstehen, daß die platonische Vorstellung von einem ewigen und von einem zeitlichen Gott mit eingewirkt habe.

Doch geschähe den Vätern mit dieser Annahme arges Unrecht. Denn ihre Absicht bei der Anwendung solcher Bezeichnungen ist gerade die entgegengesetzte; sie wollen nämlich damit lehren, daß es stets derselbe unveränderliche und unveränderte Logos sei, welcher von Ewigkeit her in Gott unsichtbares Sein habe und welcher sich in der Zeit in sichtbaren Werken offenbare. Darum legen sie ihm auch, als demselben Logos, ewiges Sein und ein Wirken in der Zeit — aber nirgends zeitliches Sein bei.

Wer freilich seinen eigenen partheilichen Standpunkt an die Beurtheilung der Väter mit heranbringt und ihn in denselben zu finden sucht, der wird ihn am Ende auch selbst in solchen Ausdrücken bei ihnen zu finden glauben, in welchen sie demselben am Entschiedensten gegenüberstehen.

Es verlohnt sich darum kaum der Mühe, die Behauptungen derjenigen, welche die Väter in der Lehre von Gott, von der Trinität und vom Logos des Platonismus beschuldigen, im Einzelnen zu widerlegen[2]); denn bei allen einzelnen Punkten müßten wir immer dasselbe wiederholen, daß die Väter in all' diesen Lehren einen von Platon prinzipiell verschiedenen Standpunkt einnehmen und daß sie sich dieser Verschiedenheit auch recht wohl bewußt sind. Immer müßten wir aber auch wieder bemerken, daß sie mittels der hellen Lichtstrahlen der christlichen Offenbarung in Platon viele, ja oft vielleicht mehr Lichtspuren erblickten, als wirklich in ihm lagen, daß sie aber deßwegen doch nicht aus Platon geschöpft haben, sondern eher aus der christlichen Lehre

---

1) Ad Autol. l. II. §. 22. p. 365.

2) Die bekannte Schrift von Souverain, le Platonisme devoilé, Amstd. 1700, wurde durch Baltus, défense des SS. Pères accusés de Platonisme, Paris 1711 und durch Keil opusc. sect. II. zu widerlegen gesucht.

großmüthig ihm etwas zuzutheilen geneigt waren, was sie gewiß nicht einmal in dieser so unverfänglichen Weise gethan hätten, wenn sie im Entferntesten daran gedacht hätten, daß der Kriticismus des 18. und 19. Jahrhunderts in Frankreich und Deutschland so verblendet und ungerecht sein könnte, sie der Theilnahme an Platon's Lehre zu beschuldigen, weil sie in manchem seiner Gedanken eine indirekte, ahnende Theilnahme an Wahrheiten des Christenthums zugestanden hatten. Denn dieses Benehmen gegen die Väter erinnert wahrhaft an die Fabel von dem Hauseigenthümer, welcher einem Fremden, weil er einen soliden Eindruck auf ihn macht, vorübergehende Herberge und Wohnung bietet und dafür sein Hauseigenthum an jenen verlieren und nur noch bei jenem wohnen dürfen soll. Ganz in dieser Weise soll ja auch Platon deßhalb zum Eigenthümer der christlichen Wahrheit erhoben werden, weil die Väter ihm unter dem weiten Dache ihrer Universalität auch einen Wohnplatz anweisen zu dürfen geglaubt hatten. —

Viele ließen sich in ihrem Urtheil über das Verhältniß der platonischen Gotteslehre zur christlichen auch besonders dadurch täuschen, daß sie in den Bezeichnungen göttlicher Eigenschaften etwas dem Christenthum sehr Aehnliches bei Platon zu finden glaubten. Diese vergaßen aber dabei ganz und gar, daß dieselben Worte in der heidnischen Anschauungsweise Platon's einen viel anderen Sinn hatten, als in der christlichen. Die christliche Lehre hat mit dem ganzen Menschen auch die Sprache an geistigem Inhalt bereichert und vertieft, — hat wie die ganze Seele des Menschen, so auch den Ausdruck ihrer Gedanken zur höchsten Fülle entfaltet.[1])

Wenn darum auch Platon öfters Bezeichnungen für Eigenschaften Gottes gebraucht, welche der äußeren Form nach den christlichen ganz gleich sind, so sind dieselben ihrer Bedeutung nach von denselben doch eben so verschieden, wie Platon's Gotteslehre von der christlichen überhaupt.

Dennoch hat man zum Beweise, wie nahe die platonische Lehre der christlichen gekommen sei, besonders in neuerer Zeit mit großem Nachdruck auf die bei Platon vorkommenden Bezeichnungen der Eigenschaften Gottes hingewiesen. Namentlich geschah dies auch von Dr. Ackermann und von Dr. Chr. Baur. Dr. Ackermann sagt:[2]) „Eine nicht ge-

1) Vgl. Döllinger Christenthum und Kirche. S. 16.

2) Das Christliche im Platon. S. 45.

ringe Aehnlichkeit findet zwischen der biblischen und platonischen Theologie in Absicht auf die göttlichen Eigenschaften statt. Platon sagt von Gott ziemlich dieselben Eigenschaften, wie die Bibel, aus; nur von Gottes Allgegenwart und Heiligkeit scheint er Nichts zu erwähnen."

Ganz ähnlich spricht sich auch Baur [1]) über diesen Punkt aus. — Diese beiden Kritiker führen zum Beweise ihrer Behauptungen aus Platon's Schriften fast die nämlichen Bezeichnungen der Eigenschaften Gottes an, nur weicht Baur insofern von Ackermann ab, als er auch noch die Eigenschaft des Schöpfers und die der Heiligkeit bei Platon erkannt finden will. Was den ersten dieser beiden Punkte betrifft, so haben wir schon in unseren obigen Untersuchungen ausführlich dargelegt, daß Platon Gott nicht als Schöpfer erkannt habe. Was aber die Eigenschaft der Heiligkeit betrifft, so stützt Baur dieselbe auf eine Stelle der Republik II. 379, wo Platon sagt:

„Gott könne zwar alles Gute bewirken, sei aber auf keine Weise Urheber des Bösen."

Jedermann, dem christliche Begriffe auch nur einigermaßen verständlich sind, sieht aber doch auf den ersten Blick, daß Platon in diesem und in ähnlichen Sätzen himmelweit von dem christlichen Begriffe der Heiligkeit Gottes entfernt ist. Denn eigentlich vermeidet sein Satz nur jenen unseligsten Irrthum des Heidenthums, daß die Gottheit oder die Götter auch Urheber des Bösen seien. Den positiven Begriff der Heiligkeit Gottes hatte er aber gar nicht und konnte er auch nicht haben. Denn er kannte ja in Gott nicht den absoluten Willen, nicht die Persönlichkeit, nicht die unendliche Liebe, auf welcher das Wesen der Heiligkeit beruht. Er wußte auch Nichts von jener herablassenden Gnade Gottes, welche in den Menschen Heiligung bewirkt und so erst das Verständniß für die göttliche Heiligkeit weckt und erschließt.

Ganz dasselbe ist über die anderen Bezeichnungen der Eigenschaften Gottes zu bemerken, hinsichtlich deren Uebereinstimmung mit der christlichen Lehre Ackermann und Baur mit einander einig sind. — Denn wenn Platon auf Gott die Benennungen „Herrscher" und „König" überträgt,[2]) so hat dies eine ganz andere Bedeutung, als wenn wir im Christenthum, oder als wenn die Schriften des alten Bundes Gott den Namen „Herr" beilegen. Denn Platon kannte ja nicht jene unbeschränkte

1) Vgl. Baur, das Christliche des Platonismus. S. 56.
2) Philebus 30c. leg. X., 904a. Crat. 396a.

Macht und Herrlichkeit, welche Gott deßwegen über alle Dinge und Wesen zukommt, weil er Alles aus Nichts geschaffen hat. Er erkannte in Gott nur eine sehr beschränkte Superiorität über das gewordene Dasein, weil er dasselbe in seinem Entstehen bildete und in seinem Bestehen fort und fort beseelte.

In einem analogen Sinn also, wie wir die Seele eine Herrscherin des Körpers nennen, nennt Platon Gott den Herrscher und König des Weltalls, aber durchaus nicht in jenem erhabenen Sinne, wie das Christenthum ihn so nennt und in welchem die Fülle seiner Herrschaft nicht blos auf den Kosmos beschränkt ist, sondern ihre eigentliche Bedeutung darin hat, daß Gott sich in seinem Sohne durch den heiligen Geist selbst besitzt und so in sich selbst eine ewige und unendliche Herrlichkeit genießt.

Nicht anders verhält es sich mit den übrigen Bezeichnungen von Gottes Eigenschaften bei Platon. Wenn er denselben auch „mächtig" [1]) und „weise" [2]) nennt, so wissen wir doch recht gut, wie beschränkt er die göttliche Macht auffaßt und wie er die göttliche Weisheit für nichts Höheres hält, als für die in der Bildung des Kosmos wirksam hervorgetretene göttliche Vernunft. Jene unbegrenzte Allmacht, jene schöpferische Weisheit, der gegenüber die von ihr hervorgerufene Weltordnung nur ein schwacher Schatten ist, kennt Platon nicht. So nennt er auch die Götter allwissend, [3]) und sagt von ihnen, daß sie Alles sehen und hören, und daß ihnen Nichts verborgen sei. Aber abgesehen davon, daß er in dieser Stelle mehr das Gewissen schärfen, als wissenschaftlich das göttliche Wesen bestimmen will, enthält dieselbe im Grunde von Gottes Allwissenheit nicht mehr, als die obigen Stellen von Gottes Heiligkeit, Weisheit und Herrlichkeit enthielten. Denn er beschränkt das Wissen der Götter auf das was in den irdischen Verhältnissen und im Kreise des Kosmos vorfällt. Das ist aber nicht die Allwissenheit Gottes im christlichen Sinne, welchen gemäß dasselbe, weit entfernt, auf den Kosmos beschränkt zu sein, vielmehr in sich selbst den eigentlichen Gegenstand seiner Allwissenheit findet, indem die drei göttlichen Personen sich in

1) legg. X. 902.

2) Timaeus 68d. Phaedr. 278d.

3) legg. X 901d. *θεοὺς — φατὲ γιγνώσκειν καὶ ὁρᾶν καὶ ἀκούειν πάντα, λαθεῖν δὲ αὐτοὺς οὐδὲν δυνατόν.* etc.

der unendlichen Fülle ihres Wesens von Ewigkeit zu Ewigkeit durchschauen und erkennen.

Ganz dieselbe auf das Kosmische beschränkte Bedeutung haben die Benennungen „gerecht," „gütig,"[1]) „wahrhaftig,"[2]) „heilig,"[3]) welche Platon der Gottheit beilegt.

So sind denn die bei ihm vorkommenden Bezeichnungen des göttlichen Wesens, weit entfernt, Beweise für eine Verwandtschaft seiner Philosophie mit der christlichen Lehre zu sein, vielmehr nur eine Bestätigung unserer Grundansicht, daß er trotz der tiefen Verschiedenheit, in der er zur christlichen Wahrheit steht, dennoch die Spuren des Göttlichen in der Natur aufgedeckt und so zwar nicht christliche Wahrheiten gegeben habe, aber doch manche Fingerzeige auf dieselben in seinen Gedanken erkennen lasse.

Mit der Lehre vom Wesen Gottes hängt in der Philosophie Platon's auf's Innigste die Lehre von der demselben wesensverwandten menschlichen Seele zusammen. Um daher auf dem von uns eingeschlagenen Wege der inhaltlichen Betrachtung über das Verhältniß Platon's zur christlichen Lehre consequent fortzuschreiten, gehen wir jetzt zur Darstellung der platonischen Psychologie über.

§. 10. Die Natur der menschlichen Seele im Allgemeinen.

Wie wir bereits gesehen haben, hat Platon in der Seele die Kraft der persönlichen Freiheit nicht erkannt. Er faßt sie im Phädros einfach als Natur-Wesen, als belebende vernünftige Energie des Körpers auf. Wie wir ferner bemerkten, läßt er zwischen Gott und der Seele des Menschen und der ganzen Welt keine wesenhafte Verschiedenheit bestehen, sondern läßt diese durch einen Emanations-Prozeß aus jenem abstammen. Der Seele Gottes legt er nur ein reineres Wesen bei, als der des Menschen und des Weltalls. Das Leben der menschlichen Seele hängt aber auf's Innigste mit dem Leben Gottes zusammen. Er spricht deßhalb auch von der Seele schlechthin, und begreift darunter sowohl die göttliche als die menschliche.

Nur der zeitliche Anfang der körperlichen Existenz, die Einmischung

1) Phaedr. 80d. u. Protag. 344c.
2) Repub. II. 382.
3) Phileb. 20d. 33b. Phaedr. 247a.

des körperlichen Elementes in die Seele des Menschen, setzt einen Unterschied zwischen ihr und der göttlichen. Doch ist dieser Unterschied nur ein Grad-, nicht aber ein Wesens-Unterschied; denn das anfängliche, unzerstörliche, sich selbst bewegende Wesen, in dem Platon im Phädros die Merkmale der Seele erkennt, findet er ebenso in der menschlichen Seele, wie in der göttlichen. Er hat darum auch die menschliche Seele wie die Seele der Götter unter dem gleichen Bilde, nämlich unter dem des Zwie-Gespannes dargestellt. In den die Götterseelen darstellenden Zwie-Gespannen ist nur kein wildes Roß, d. h. den Götterseelen wohnt nichts Begierliches, nichts Körperliches, nichts Sinnliches inne. Ihr Wesen ist ganz lauter, nach Oben gerichtet, und nicht von den Begierden abwärts gezogen. Demgemäß steigen die Götterseelen auch leicht aufwärts in die himmlische Sphäre, während die Menschenseelen entweder schon nach kurzem oder doch nach nicht ganz vollendetem Steigen, zur Erde, in die Körper herabgedrückt werden. Das die menschlichen Seelen darstellende Zwie-Gespann mit dem Führer bedeutet aber nichts Anderes, als die dreifache Sphäre, welche er in der Menschenseele annahm, und in welcher er ein Abbild der göttlichen Urseele des Kosmos erkannte.

So sonderbar uns diese Anschauung Platon's auch erscheinen mag, sie steht doch im Zusammenhang mit den ältesten und verbreitetsten philosophischen Anschauungen Griechenlands. Wie er als Erstes und Ursprüngliches die Seele, so hatte Anaximenes die Luft und zwar ebenfalls eine seelenartige Luft als das Ursprüngliche genommen.[1]) Und wie Platon lehrt, daß alle Seelen sich aus der Urseele zur Sonderexistenz losgerungen und die edleren Götterseelen dabei aufwärts gestiegen, die gemischten dagegen abwärts gedrückt worden seien, so lehrt auch Anaximenes, daß die Seelen alle aus Luft entstanden und daß die reineren sich aufwärts geschwungen hätten, die unlauteren dagegen abwärts gesunken seien. Auch daß jene göttliche Luft Alles waltend und erhaltend umgebe, lehrt Anaximenes ganz wie Platon von der Seele. Und Heraklit, welcher sich das ursprüngliche Wesen als eine Feuer-Substanz vorstellte, lehrt, daß sich aus dem Urfeuer durch eine Bewegung

1) *Ἀναξιμένης δὲ ὁ Μιλήσιος ἀρχὴν τῶν ὄντων ἀέρα ἀπεφήνατο. ἐκ γὰρ τούτου τὰ πάντα γίγνεσθαι καὶ εἰς αὐτὸν πάλιν ἀναλύεσθαι· οἷον ἡ ψυχή, φησίν, ἡ ἡμετέρα ἀὴρ οὖσα συγκρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀὴρ περιέχει.* Plut. de Pl. Phil I. 3

nach Oben (ἄνω ὁδός), die reineren göttlichen, und durch eine solche nach Unten (κάτω ὁδός), die irdischen Wesen bildungskräftig losgerungen haben [1]). Darum gründet er auch die Existenz der Menschenseele auf den fortdauernden Zusammenhang mit dem Alles umschließenden, unaufhörlich in den Kosmos emanirenden reinen Urfeuer — der Gottheit. [2])

Der Gedanke, daß sich Alles aus einem ursprünglich Göttlichen entwickelt habe und fortentwickele, und daß in der Stufenreihe der Geschöpfe jedes einzelne höher oder tiefer stehe, in je reinerer Form diese Entwickelung geschehe, zieht sich durch die ganze griechische Anschauung hindurch. Es ergab sich so allerdings der Widerspruch, der auch bei Platon in sehr prägnanter Gestalt auftritt, daß die Götter selbst aus der göttlichen Ursubstanz erzeugt werden. Aber das darf nicht befremden; ist doch die Anschauung der griechischen Mythologie ganz dieselbe. Auch sie leitet ja die individuellen Göttergestalten wie alles übrige Sein, aus dem göttlichen Ursein ab. Dieser innere Zusammenhang zwischen Platon und der älteren griechischen Philosophie, trägt viel dazu bei, uns klar zu machen, wie er sich das Verhältniß der Seele zur Gottheit vorgestellt habe, und belehrt uns aus der Analogie, daß er den Seelensturz nur als die expansive Thätigkeit des göttlichen Urwesens nach Unten, in die materielle Welt aufgefaßt und daß er mit dem Triumphzug der Götter nur die wirksame Thätigkeit derselben nach oben in die höhere Sphäre gemeint habe.

In der mythologischen Form, in welcher Platon dies auseinander setzt, lehnt er sich wenigstens einigermaßen an die allen heidnischen Völkern zurückgebliebene dunkle Erinnerung vom Sündenfalle an. Aber ganz seinem griechischen Standpunkte entsprechend erklärt er sich die dem Menschen unläugbar innewohnende Corruption, nicht als Folge eines moralischen Aktes, sondern einer ursprünglichen Unvollkommenheit seiner Natur, die ihn aus jener höheren Lebensstufe herabgedrückt habe. Die Seelen sanken in die Körperwelt herab, weil die ihrem Wesen anhängende Materialität sie niederzog. Die Leiblichkeit, in der die Seele jetzt leben muß, und von der sie sich nur durch Reinigung von den Begierden frei machen kann, um sich wieder zum höheren Leben der Götter aufzuschwingen, ist nur die Verdichtung

---

1) Vgl. Brandis Gesch. d. gr.-röm. Philos. Bd. I. S. 162.
2) ibid. S. 170.

und Ausgestaltung der ursprünglichen materiellen Beimischung ihrer Natur. Da Platon im Körperlichen die Wurzeln und Organe jener Sinnlichkeit erkannte, welche das geistige Leben der Seele in dem Maß entkräftet, als die Seele von ihr überwältigt wird, so hielt er dasselbe auch für den Grund des ursprünglichen Herabsinkens in die Körperlichkeit. Nicht in einem Mißbrauche der Freiheit, sondern in einem ursprünglichen Mangel der Seele, sah er den Grund ihres Verderbens von Anfang an.

Dieses Mißverständniß lag in dem Prinzip des griechischen Denkens, das ganz vom Naturleben und von seinen Erscheinungen beherrscht, Alles, was es in diesem wahrnahm, auch aus diesem ableitete. Wie der ganze Kosmos nicht durch göttliche Willensmacht, sondern in Folge eines unüberwindlichen Verhängnisses nur ein unvollkommenes Abbild des Urbildes geworden ist, so war es auch ein Verhängniß, daß alles Einzelne im Kosmos und auch die Menschen-Seele ihrer Sonderexistenz nicht in Form eines sittlichen Abfalls, sondern einer substantiellen Degradation der Idee theilhaft wurde.

Die Seele steht darum zu ihrem Körper in einem ähnlichen Verhältniß, wie Gott zur Welt, und trägt in Folge ihrer Beziehung zu demselben die nämliche Dreitheilung an sich wie die Gottheit. Denn Platon theilt sie, wie schon oben angedeutet wurde, in drei von einander sehr verschiedene Sphären ein. Und diese Eintheilung hängt damit zusammen, daß er die Verbindung der Seele mit dem Körper für eine Versenkung, für einen Sturz derselben in ihn hielt. In dem Maße als die Seele tiefer in's Körperliche hinabgesunken und von dessen Macht überwältigt erschien, mußte sie ihm auch mehr verkörperlicht erscheinen. Und da er den Grund hievon von Anfang an in der Begierlichkeit (dem wilden Rosse) erblickt, so mußte er auch aus der fortgesetzten und größeren Begierlichkeit natürlich ein tieferes Herabsinken erfolgen sehen. Die Begierlichkeit mußte aber auch in jeder einzelnen Seele Dasjenige sein, wodurch sie sich am innigsten mit dem Körper verband und am tiefsten in ihm lag.

Platon faßte demgemäß die am tiefsten in den Körper versenkte Sphäre der Seele ganz eigenthümlich als Begierde-Seele (τὸ ἐπιθυμητικόν) auf und sagt von ihr, daß sie weder der Vernunft noch der Vorstellung, sondern nur einer gewissen Empfindung von Lust und Unlust theilhaftig sei, und in allem Belebten, auch in der Pflanzenwelt verbreitet und von den das Sterbliche bildenden Göttern in

die unteren Organe des menschlichen Körpers, zwischen Zwerchfell und Nabel, fern von der Vernunft gesetzt worden sei (Timäus 77b). Dieses sei eigentlich auch der weibliche und darum im Weibe vorherrschende Theil der Seele. Die ihr übergeordnete Muthseele (*τὸ θυμοειδές*) dagegen wohne, um der Vernunft besser gehorchen, die Befehle derselben leichter aufnehmen und ihnen zufolge die Begierden zügeln zu können, der Vernunft, die ihren Sitz im Haupte habe, näher, nämlich zwischen dem Zwerchfell und dem Nacken, und habe das Herz zu ihrem Wohnsitz. Die Muthseele sei der männliche Theil des ganzen Seelenwesens und darum bei Männern und in der übrigen Welt, auch bei den Thieren, besonders bei den edleren — Löwen u. s. w. — vorherrschend. (Timäus, 69c—70a.[1]) — Diese beiden niederen Seelensphären — welche dem Menschen nicht als solchem, sondern zugleich mit der Pflanzen- und Thierwelt zukommen, — werden von Platon als die sterbliche Seele aufgefaßt, welche, weil sie ihrer Natur nach irdisch ist, auch die Auflösung des Irdischen theilt.

Die dritte Seelengattung, die göttliche Vernunftseele (*τὸ λογιστικόν*), die von allen Wesen dem Menschen allein zukomme, und mittels deren er fähig sei, die Ideen und das ihr ähnliche Göttliche aufzufassen, wohne als der edelste Theil des Menschen auch in dem höchsten und auf's Beste organisirten Organe desselben, nämlich im Haupte, von wo aus sie am besten den ganzen Körper und mittels der Muth-Seele auch die Begierde-Seele beherrschen und überwachen könne. (Tim. 44. d. e. 45a.) — Die Vernunftseele ist das Unsterbliche am Menschen und dadurch, daß sie sich der Pflege und Betrachtung des Göttlichen in den Ideen hingibt, wird der Mensch der Unsterblichkeit theilhaftig, wie er umgekehrt immer mehr in's Sterbliche herabsinkt, je mehr er die Be-

---

1) *καὶ διὰ ταῦτα δὴ σεβόμενοι μιαίνειν τὸ θεῖον, ὅ τι μὴ πᾶσα ἦν ἀνάγκη, χωρὶς ἐκείνου κατοικίζουσιν εἰς ἄλλην τοῦ σώματος οἴκησιν τὸ θνητόν, ἰσθμὸν καὶ ὅρον διοικοδομήσαντες τῆς τε κεφαλῆς καὶ τοῦ στήθους, αὐχένα μεταξὺ τιθέντες, ἵνα εἴη χωρίς. ἐν δὴ τοῖς στήθεσι καὶ τῷ καλουμένῳ θώρακι τὸ τῆς ψυχῆς θνητὸν γένος ἐνέδουν. καὶ ἐπειδὴ τὸ μὲν ἄμεινον αὐτῆς, τὸ δὲ χεῖρον πεφύκει, διοικοδομοῦσι τοῦ θώρακος αὖ τὸ κύτος, διορίζοντες οἷον γυναικῶν, τὴν δὲ ἀνδρῶν χωρὶς οἴκησιν, τὰς φρένας διάφραγμα εἰς τὸ μέσον αὐτῶν τιθέντες. τό μετέχον οὖν τῆς ψυχῆς ἀνδρίας καὶ θυμοῦ, φιλόνεικον ὄν, κατῴκισαν ἐγγυτέρω τῆς κεφαλῆς μεταξὺ τῶν φρενῶν τε καὶ αὐχένος, ἵνα τοῦ λόγου κατήκοον ὄν, κοινῇ μετ᾽ ἐκείνου βίᾳ τὸ τῶν ἐπιθυμιῶν κατέχοι γένος, ὁπότ᾽ ἐκ τῆς ἀκροπόλεως τῷ ἐπιτάγματι καὶ λόγῳ μηδαμῇ πείθεσθαι ἑκὸν ἐθέλοι.*

gierde-Seele in sich herrschend werden und sich durch sie in die niedere Sinnlichkeit herabziehen läßt. (Tim. 90. und Republ. IV. 431.)

Daß Platon in der göttlichen Seele eine ganz analoge Eintheilung macht, wurde bereits bemerkt. Der Mensch ist ja im verkleinerten Maaßstabe ein Abbild Gottes. Während in Gott Leib und Seele für ewige Zeiten verbunden sind,[1]) ist diese Verbindung im Menschen, dem Ausflusse der Gottheit, eine gewordene und darum auch temporäre. Wie die Gesammtseele (*πᾶσα ψυχή*) über alles Unbeseelte waltet, so waltet im Menschen die Seele als Ausfluß der Gottheit über den Körper. Auf solche Zeugungen im Körperlichen sieht aber Platon die Gottheit deßhalb angewiesen, weil er sie nicht geistig auffaßt, sondern sie mit dem mütterlich-empfangenden Element der Materie durch ein unabwendbares Verhängniß verbunden glaubt. Eben diese nothwendige Zusammengehörigkeit Gottes mit der Materie spricht sich auch in der Stelle aus:[2]) „Alles Beseelte trägt Sorge über das Unbeseelte." Es ist das Wesen der Seele, die Materie zu beleben; dieselbe ist ihr ergänzender Pol. Wie Gott zur ganzen Materie, so steht des Menschen Seele im intimsten Verhältniß zu dem materiellen Körper.[3]) Die Vernunftseele im Menschen wird darum von Platon immer ein göttliches Wesen genannt und als solches in seiner Philosophie aufgefaßt. —

In sehr prägnanter Weise finden wir diese Anschauung im Timäus (90c) ausgesprochen:[4]) „Das Göttliche in uns hat verwandte Bewegungen mit dem Gedanken und den Umläufen des All. (confr. Tim. 37a u. ff.). Diesen nun muß ein jeder Folge leisten, die schon bei der Entstehung verderbten Umläufe in unserem Kopfe durch das Erkennen der Harmonieen und der Umläufe des All verbessern, dem Erkannten das Erkennende der früheren Beschaffenheit gemäß ähnlich machen und nach Erreichung dieser Aehnlichkeit den Zielpunkt des durch die Götter den

1) Phädros 246c. *Θεόν, ἀθάνατόν τι ζῶον, ἔχον μὲν ψυχήν, ἔχον δὲ σῶμα, τὸν ἀεὶ δὲ χρόνον ταῦτα ξυμπεφυκότα.*

2) ibid. 246b. *πᾶσα ἡ ψυχὴ παντὸς ἐπιμελεῖται τοῦ ἀψύχου, πάντα δὲ οὐρανὸν περιπολεῖ, ἄλλοτε ἐν ἄλλοις εἴδεσι γιγνομένη*

3) Hippolytus sagt refut. haer. VI, 28, 3 edit. Götting. *Δημιουργὸν δὲ εἶναι τῶν γενομένων πάντων φησὶν ὁ Πυθαγόρειος λόγος τὸν μέγαν γεωμέτρην καὶ ἀριθμητὴν ἥλιον, καὶ ἐστηρίχθαι τοῦτον ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ, καθάπερ ἐν τοῖς σώμασι ψυχήν, ὥς φησιν ὁ Πλάτων.*

4) *τῷ δ' ἐν ἡμῖν θείῳ ξυγγενεῖς εἰσὶ κινήσεις αἱ τοῦ παντὸς διανοήσεις καὶ περιφοραί.*

Menschen vorgeschriebenen besten Lebens sowohl für die gegenwärtige als für die zukünftige Zeit gefunden haben."

Was das „Göttliche in uns" sei, wissen wir aus unzähligen anderen Stellen des Platon; es ist „die vernünftige Seele",[1]) welche Gott einem jeden von uns als Schutzgott verliehen hat, und die im höchsten Theile des Körpers (d. i. im Kopfe) wohnt, und uns von der Erde zur Verwandtschaft im Himmel erhebt als ein Geschöpf, das nicht irdischen, sondern himmlischen Ursprunges ist" (Tim. 90 a) confr. Tim. 44 d. Fassen wir aber diese Stelle des Timäus genauer in's Auge, so finden wir in derselben die größte Uebereinstimmung mit dem Grundgedanken des Phädros. Denn auch hier kehrt der Gedanke, daß sich die Entstehung unserer Seele an eine Alteration derselben knüpfe, welche besonders auf ihre vernünftige Sphäre verderblich influenzirt habe, und welche nur durch Erfassung der Ideen und durch die mittelst derselben in ihr wieder hergestellte Uebereinstimmung mit dem Göttlichen (den göttlichen Umläufen des All) überwunden werden könne.

Im Phädros wird die Idee eine „göttliche Weide" genannt, durch welche unsere Seele sich aus der Versunkenheit in das Körperliche wieder erheben und ihres ehemaligen göttlichen Lebens theilhaftig werden könne[2]). „Der Mensch muß ja vermöge dessen, was man Vernunftbegriff nennt, welcher aus vielen Wahrnehmungen hervorgehend, durch Nachdenken in Eins zusammengefaßt wird, zur Erkenntniß gelangen. Das ist die Rückerinnerung an Jenes, was einst unsere Seele sah, als sie mit der Gottheit zog und auf das, was sie jetzt Sein nennen, herabblickte und zu dem wahrhaft Seienden sich erhob. Darum beschwingt sich mit Recht auch blos der Geist des Philosophen, weil er mit seiner Erinnerung, so weit er es vermag, an Demjenigen haftet, wobei verweilend der Gott göttlich ist."[3]) Die menschliche Seele erscheint also

---

1) τὸ δὲ δὴ περὶ τοῦ κυριωτάτου παρ' ἡμῖν ψυχῆς εἴδους διανοεῖσθαι δεῖ τῇδε, ὡς ἄρα αὐτὸ δαίμονα θεὸς ἑκάστῳ δέδωκε, τοῦτο ὃ δή φαμεν οἰκεῖν μὲν ἡμῶν ἐπ' ἄκρῳ τῷ σώματι πρὸς δὲ τὴν ἐν οὐρανῷ ξυγγένειαν ἀπὸ γῆς ἡμᾶς αἴρειν ὡς ὄντας φυτὸν οὐκ ἔγγειον ἀλλ' οὐράνιον, ὀρθότατα λέγοντες.

2) Phädr. 248 b. ἥ τε δὴ προσήκουσα ψυχῆς τῷ ἀρίστῳ νομὴ ἐκ τοῦ ἐκεῖ λειμῶνος τυγχάνει οὖσα

3) Phädr. 249 b. δεῖ γὰρ ἄνθρωπον ξυνιέναι κατ' εἶδος λεγόμενον, ἐκ πολλῶν ἰὸν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῷ ξυναιρούμενον· τοῦτο δέ ἐστιν ἀνάμνησις ἐκείνων, ἅ ποτ' εἶδεν ἡμῶν ἡ ψυχὴ συμπορευθεῖσα θεῷ καὶ ὑπεριδοῦσα ἃ νῦν εἶναί φαμεν, καὶ ἀνακύψασα εἰς τὸ ὂν ὄντως. διὸ δὴ δικαίως μόνη πτεροῦται ἡ τοῦ φιλοσόφου διάνοια· πρὸς γὰρ ἐκείνοις ἀεί ἐστι μνήμῃ κατὰ δύναμιν, πρὸς οἷς περ ὁ θεὸς ὢν θεῖός ἐστι.

in all diesen Stellen vermöge ihrer vernünftigen Begabung und vermöge ihrer auf diese Begabung sich gründenden Befähigung, die Ideen zu erfassen, göttlich, „wie ja auch der Gott hiebei verweilend göttlich ist." —

Wie die Seele des Menschen in ihrem Ursprung göttlich ist, so zeigt sich dies auch in ihrer Thätigkeit und in ihrem Leben; sie athmet gleichsam das Leben der Gottheit in den Ideen, welche sie mittelst der Vernunft auffaßt und an welchen sie sich die Schwungkraft, zum göttlichen Leben zurückzukehren, wieder gewinnt.[1])

Mit dieser Ansicht von der Göttlichkeit der Seele steht aber Platon nicht allein, und hat darin nicht blos den Heraklit und Anaximenes und die älteren Philosophen zu Vorläufern, sondern zu allernächst seinen Lehrer Sokrates.[2]) Xenophon überliefert uns aus dem Munde des Sokrates den Ausspruch, daß[3]) „wenn irgend Etwas im Menschen, die Seele des Menschen am Göttlichen Theil nehme." Aber auch mit der gewöhnlichen Anschauung des griechischen Lebens steht diese Lehre Platon's im innigsten Zusammenhange.

War es ja doch eine der verbreitetsten Ueberzeugungen des griechisch-heidnischen Volkes, heroische Menschen geradezu für Göttersöhne zu halten und nach ihrem Tode unter die Götter zu versetzen. Und was die ganze Nation ihren Heroen, das erwies jede einzelne Familie ihren Familiengliedern, indem sie dieselben als Hausgötter verehrte. Eine solche Versetzung der Menschen unter die Götter hat aber nothwendig die Ueberzeugung zur Voraussetzung, daß die Menschen ihrer Seele nach etwas Göttliches seien. Und diese Voraussetzung hat Platon zur Grundlage seiner Lehre von der Seele gemacht.

Wir begegnen hier einer der merkwürdigsten Verirrungen des Heidenthums, in welcher sich der Grundcharakter desselben am einfachsten ausdrückt. Fassen wir nämlich die eigenthümliche Art, mit der dasselbe die ursprünglichen Offenbarungs-Wahrheiten, welche ihm aus dem allgemeinen Schiffbruche noch geblieben waren, umgestaltete und veränderte, in einen bezeichnenden Ausdruck zusammen, so müssen wir sagen, es vernatürlichte diese Wahrheiten und entkleidete sie ihres übernatürlichen Charakters. Faßte es ja selbst die Gottheit als Naturwesen auf.

1) Phädros 249 b.
2) Confer. Lassaulx, des Sokrates Leben, Lehre und Tod, S. 38, 39, 40.
3) Memorab. IV, 3, 14.

Dasselbe begegnet uns auch in der Auffassung der menschlichen Seele bei Platon. Die uralte Wahrheit, daß der Mensch Gottes Bild und Gleichniß sei, und daß er sonach mit Gott in einer freien, persönlichen Beziehung stehe, war dem Heidenthume in dem Maaße entwichen, als die persönliche Offenbarung Gottes an es aufhörte. Die Lehre von der Ebenbildlichkeit Gottes, wie die Offenbarung sie geboten hatte, wurde folgerichtig in dem ganz in der Natur aufgehenden Bewußtsein des Heidenthums, dahin umgeändert, daß die Seele von Natur aus Gott verwandt, von Natur aus göttlich sei. Es begegneten sich hiebei zwei aus derselben Wurzel stammende Irrthümer. Wie sich in Folge der Unkenntniß der persönlichen Beziehungen zwischen Gott und Menschheit, das Heidenthum die Gottheit nicht als schaffend, sondern nur als emanirend denken konnte, so konnte es sich auch den Menschen mit Gott nicht mehr in einem sittlich freien, sondern nur in einem Verhältniß der natürlichen Verwandtschaft denken. So ist also Platon's Lehre von der göttlichen Natur der Seele nur eine Consequenz des Naturstandpunktes, auf welchem er sich mit dem ganzen Heidenthume befand.

Platon ist, da er das persönlich freie Ich der Seele nicht erfaßt hat, auch nicht bis auf den innersten Grund in der Erkenntniß derselben vorgedrungen. Er hat zur Bezeichnung der menschlichen Persönlichkeit ebensowenig einen Begriff, wie zur Bezeichnung der Persönlichkeit Gottes. Natürlich! Da er die höchste, wenn wir sagen dürfen die Urseele, nicht als persönliche aufzufassen wußte, um wie viel weniger die emanirte, die degradirte menschliche! Das Höchste und Wesentlichste an ihr schien ihm der Begriff des Lebens und der vernünftigen Thätigkeit zu sein. Nur ihre Beziehung zur Welt und zu den ewigen Ideen war ihm klar, nicht ihre Beziehung zu sich selbst und zu einem höchsten persönlichen Wesen. Den eigentlich inneren Menschen kannte Platon so wenig, wie das ganze Alterthum. Diesen lehrte uns erst das Christenthum kennen, welches auch das innere Leben des Menschen erst weckte und entwickelte. —

Da Platon demgemäß die Seele nur in ihrem Verhältniß zur Körperlichkeit und Außenwelt betrachtet, so geht auch seine ganze Construction der Seele von ihrer Beziehung zum Körperlichen aus. Er faßt sie in's Auge, insofern sie als Vernunft (νοῦς) herrschend und lenkend über dem Körper steht, oder insofern sie auf der

andern Seite als Begierlichkeit dem Zuge und den Neigungen des körperlichen Lebens hingegeben, von demselben beherrscht wird (τὸ ἐπιθυμητικόν), oder drittens, insofern sie als Muth (θυμός) zwischen beiden in der Mitte steht, und entweder die Vernunft herabzieht in die Macht der körperlichen Begierlichkeit, oder die Begierlichkeit bezwingt, und sie der Vernunft unterordnet.

Diese Dreitheilung der Seele, welche von Platon im Phädros in mythischer Form dargestellt wurde, hat er in der Republik (439—443) dialektisch und im Timäus (44d u. 70a) anthropologisch durchgeführt. [1]) Er hat aber damit die Seele aus ihrer Einheit herausgehoben und sie im Gegensatz mit dem Körperlichen in so viele Gebiete getheilt, als sich Beziehungen zu demselben denken ließen. Diese Auffassungsweise ist merkwürdig für das ganze sittliche Bewußtsein der alten Welt. Denn sie ist wieder ein Beweis dafür, daß das Heidenthum die Freiheit, als die sittliche Macht, mit der die Seele gegen das Sinnliche kämpft, so sehr aus den Augen verloren hatte, daß es den Kampf gegen die Sinnlichkeit nicht dem freien Willen, sondern der höheren Naturanlage, dem angeborenen Uebergewicht der intellectuellen Begabung der Seele zutheilte. Die Vernunft, mit der natürlichen Präponderanz ihrer höheren Kraft, soll die Sinnlichkeit dämpfen, die Energie, der Muth der Seele soll ihre Neigungen bändigen und im Gleichgewicht halten. Das ganze sittliche Leben soll nur als Ausgleichung zwischen der höheren und der niederen Seele dastehen.

Platon war also vom antiken Standpunkte aus gezwungen, an die Stelle des rein sittlichen, das physische Element treten zu lassen, weil dies dem Wesen des Heidenthums entsprach. Er sah das Verderben nur in der Natur und in ihrer Begierlichkeit, und suchte darum auch den Grund des Verderbens nur in ihr. Er nahm deßhalb die Be-

1) Hegel, Encyclop. III. S. 54 (§. 390) theilt die Seele ebenfalls in drei Theile:
„a) in ihrer unmittelbaren Naturbestimmtheit, die nur seiende, natürliche Seele; —
b) tritt sie als individuell in das Verhältniß zu diesem ihren unmittelbaren Sein und ist in dessen Bestimmtheiten abstrakt für sich — fühlende Seele;
c) ist dasselbe als ihre Leiblichkeit in sie eingebildet, und sie darin als wirkliche Seele." —
Platon's Eintheilung beruhte auf seinem Bewußtsein vom sittlichen Leben der Seele, Hegels Eintheilung dagegen ist eine construirte, ersonnene und zwar eine sehr abstrus ersonnene!

gierlichkeit für die niedere Seelensphäre, in der das Schlimme wurzele. In der Vernunft dagegen fand er die besseren Gedanken und Gesetze der Sittlichkeit, die edleren Ideen und das Göttliche, und hielt die Vernunft deßhalb, ihrer Natur gemäß, für den Grund des Guten. Ein Mensch, in dem die Vernunft in einer die Begierden von Natur beherrschenden Weise vorhanden war, galt ihm deßwegen schon für gut, weil das gute Natur-Element in ihm präponderirte. Er erkannte drittens im Menschen eine gewisse Energie, die zwischen Gutem und Bösem schwankte, die fähig war, dem Einen zu widerstehen und sich dem Andern hinzugeben: gleichsam den letzten Schatten des liberum arbitrium. Platon hielt diese Energie für eine mittlere Seelensphäre, für ein rein natürliches Substrat, statt für eine freie sittliche Kraft. Sie ist ebenfalls ein Product jener Anschauung des Heidenthums, welche das höhere sittlich freie Leben nur noch als einen Naturprozeß ansah. In sich hatte der Mensch sein Göttliches, in sich trug er seinen Teufel, in welchem von beiden Wesen das natürliche Uebergewicht lag, dem gehörte der Mensch an. —

Wie Platon im Phädros eine ursprüngliche Degradation der Seele in mythischer Form lehrt, so begegnet uns auch in seinen übrigen Schriften die Ansicht, daß in einem Menschen durch ein vorwiegend sinnliches Leben der höhere Seelentheil verringert, ja fast gänzlich verloren werden könne, so daß Menschen, die sehr unvernünftig gelebt, sogar als Thiere wiedergeboren werden, weil sie jenes Maaß der Vernunft, das sie der menschlichen Gestalt fähig machte, verloren haben. Wir sehen, wenn die richtige Erkenntniß der Seele einmal verloren und die persönliche Einheit, die sie nur im richtigen religiösen Verhältniß zu Gott behaupten kann, aufgegeben ist, so ist auch die uneinnehmbare und unverwüstliche innere Geistesveste verloren und die ganze Seele verliert sich in die Außenwerke ihres Daseins und zerfällt in das, wodurch sie sich äußert und thätig zeigt. Die eigentliche Freiheit wird dann zur Natur, die verständige Kraft zur physischen Anlage, die Tugend zur physischen Stärke, wie das Laster zur physischen Ohnmacht.[1])

In dieser Darstellung des Seelenwesens haben wir auch wieder einen Schlüssel zum Verständniß der antiken Tragödie. Wie in

1) Der rohe Materialismus des Kallikles in Platon's Gorgias, ist darum nur eine andere Anwendung desselben Naturstandpunktes, auf dem auch Platon stand. Er suchte die Sittlichkeit nur in der Ausbildung der edleren, Kallikles dagegen in der Entfeßlung der niederen Naturseite des Menschen.

jedem einzelnen Menschen die edlere Kraft von Natur aus in Kampf mit der unedleren gestellt ist, und ihr selbst ohne persönliche Schuld unterliegen kann, wenn die unedlere durch irgend ein mißliches Geschick zum Uebergewicht gelangt, so sehen wir auch in der antiken Tragödie die edelsten Kräfte im Kampfe mit den unedleren ohne persönliche Verschuldung, durch eine Intrigue, oder durch ein unglückliches Geschick, welches für das Schlimmere Parthei ergreift, unterliegen. Ebenso sehen wir die edelsten Menschen nur dann einen glücklichen Ausgang ihres Lebens und Strebens erreichen, wenn sie unter dem Schutz und in der Gunst des Schicksals stehen.

Auch noch ein anderer Punkt muß hier in's Auge gefaßt werden, weil er sehr geeignet ist, uns den tiefen Unterschied zwischen den Gedanken Platon's und zwischen der christlichen Wahrheit zu offenbaren. Platon nimmt Stufen in der Seele an, auf denen sie gleichsam in das körperliche Wesen herabsteigt, so daß beide Wesen in einander übergehen. Die Seele, welche als göttliches Vernunftwesen im Haupte wohnt und unsterblich ist, ist sterblich, so wie sie als Muth- und Begierde-Seele tiefer im Körper wohnt. Es ist das ein ganz ähnliches Verhältniß, wie jenes, welches Platon zwischen Gott und Welt annahm. Wie das göttliche Wesen nicht in freier Beziehung zur Welt steht, sondern sich in sie versenkte und als Weltseele in die Materie einging und sich mit derselben verband, so sehen wir hier die menschliche Seele in den Körper versenkt, mit ihm verwachsen und die sittliche Corruption als physische Degradation betrachtet. Platon mußte von seinem Standpunkte aus eine solche in das Sinnliche verwachsene Seelensphäre annehmen, wenn er erklären wollte, woher das Böse käme; denn als ein Product des freien Willens konnte er dasselbe nicht erkennen, da die Kraft des freien Willens für das griechische Bewußtsein zu sehr verdeckt war; er konnte sich also das Böse nur als eine Versinnlichung der Seele denken, wie er sich die niedere Welt nur als ein Herabsinken Gottes in die Materie vorstellte, welche insofern allerdings als der Grund des Bösen erscheint. Auf der andren Seite floß ebenso alles Gute in die Seele nicht auf dem Wege einer freipersönlichen Beziehung der Liebe zu Gott, sondern aus einem wesenhaften Verwandtschaftsband mit dem Göttlichen. Und die Gottheit war insofern der Grund alles Guten, — die Idee des Guten.

Noch eine andere sehr wichtige Erscheinung des antiken Lebens

erklärt sich aber aus der Anschauung Platon's von der Seele, nämlich die antike Freundschaft. Es ist bekannt, wie leidenschaftlich in der alten Welt Freundschaften zwischen Jünglingen gepflegt wurden, und bis zu welchem Grade von sittlicher Verkommenheit die Freundschaften zwischen Bejahrteren und Jünglingen in der Raserei der Päderastie getrieben wurden.

Das Reine und Edle, das wir im Christenthum in der Freundschaft pflegen, war den Alten unbekannt. Im christlichen Sinne beruht die Freundschaft auf persönlicher Liebe, die man sich gegenseitig aus Ueberzeugung und Hochachtung und ohne Leidenschaft gewährt. Dem gegenüber bestand aber die Freundschaft bei den Alten in der natürlichen Sympathie. Es ist darum sehr bezeichnend, wenn Platon in dem Dialoge „Lysis" untersucht, zwischen welchen Menschen und von welcher Naturbeschaffenheit und von welchen Eigenschaften Freundschaft bestehen könne. Damit hat er eben den Grund der Freundschaft in die angeborene Sympathie, in die natürliche Zusammengehörigkeit der Menschen gesetzt, nicht aber in das, worin das Christenthum und die christliche Anschauung sie setzt, nicht in die persönliche Zuneigung und Liebe.

Nach christlicher Anschauung kann darum Freundschaft zwischen allen christlichen und sittlichen Menschen bestehen, die ein wahrhaftes inneres Leben und ächte Liebe besitzen, mögen ihre Naturen auch nicht durch Sympathie zu einander getrieben sein. Wohl ist eine gewisse natürliche Sympathie auch der Freundschaft im christlichen Sinne günstig, nur **besteht** die christliche Freundschaft nicht, wie die antike, in dieser natürlichen Sympathie.[1])

Die antike Welt schätzte eben die Seele nach ihrer natürlichen Qualität, und so mußte auch in allen Lebensbeziehungen und hauptsächlich in einer so innigen, wie die Freundschaft, die natürliche Qualität der Seele entscheiden. Wir wollen an dieser Stelle davon absehen, welche tiefgreifende Folgen diese Seelenlehre für die Auffassung des ganzen sittlichen Lebens hatte; denn hiezu wird uns weiter unten noch Gelegenheit geboten werden. Zunächst wollen wir nun sehen, welchen Einfluß sie auf Platon's Beweise von der Unsterblichkeit der Seele ausübt.

---

1) Vgl. Dr. H. A. Fechner: Ueber den Gerechtigkeitsbegriff des Aristoteles, Leipzig 1855. S. 25 u. 26.

§. 11. Platon's Lehre von der Unsterblichkeit der Seele.

Auf diese eigenthümliche Auffassung des Wesens der Seele gründet Platon einen ganz ähnlichen Beweis ihrer Unsterblichkeit. Er will beweisen, daß die Seele des Menschen nach dem Tode fortbestehe und eine gewisse Kraft und Einsicht besitze (*καί τινα δύναμιν ἔχει καὶ φρόνησιν*). Phädon 70 a.

Diesen Beweis führt er aber so[1]). Würden, sagt er, die Seelen beim leiblichen Tode der Menschen zu sein aufhören, so könnten sie auch nicht wiedergeboren werden. Nun zeigt uns aber die Erfahrung, daß immer Entgegengesetztes aus dem Entgegengesetzten entsteht. Wie aber aus dem Leben der Tod, so muß auch umgekehrt aus dem Tode wieder Leben hervorgehen. Die Seelen, welche aus der nichtkörperlichen Existenz immer wieder in das Körperleben zurückkehren, müssen also doch, von der körperlichen Lebensexistenz abgeschieden, noch fort existiren, sonst könnten sie ja unmöglich wiederkommen. Würde mit dem Tode des Körpers auch die Seele aufhören, dann würde ja alles Leben, da es aus dem Tode nicht wiederkehrte, allmählig im Tode aufhören und somit alles Dasein zu Ende gehen, weil mit der Seele ja das Prinzip des Lebens absterben würde. Oder um bildlich zu reden, wenn die Seele mit dem Körper abstürbe, würde der Strom des Lebens gleichsam in der Sandwüste der körperlichen Auflösung versickern. Da wir aber den Lebensstrom der Seele fort und fort wieder in das Körperliche zurückfließen sehen, so beweist dies, daß sie unsterblich ist. —

---

1) Phaedon 70c - 71d. passim. *Παλαιὸς μὲν οὖν ἔστι τις λόγος, οὗτος οἷ μεμνήμεθα, ὡς εἰσὶν ἐνθένδε ἀφικόμεναι ἐκεῖ πάλιν γε δεῦρο ἀφικνοῦνται καὶ γίγνονται ἐκ τῶν τεθνεώτων· καὶ εἰ τοῦθ' οὕτως ἔχει, πάλιν γίγνεσθαι ἐκ τῶν ἀποθανόντων τοὺς ζῶντας, ἄλλο τι εἶεν ἂν ἡμῶν αἱ ψυχαὶ ἐκεῖ; οὐ γὰρ ἄν που πάλιν ἐγίγνοντο μὴ οὖσαι, καὶ τοῦτο ἱκανὸν τεκμήριον τοῦ ταῦτ' εἶναι, εἰ τῷ ὄντι φανερὸν γένοιτο ὅτι οὐδαμόθεν ἄλλοθεν γίγνονται οἱ ζῶντες ἢ ἐκ τῶν τεθνεώτων· εἰ δε μὴ ἔστι τοῦτο, ἄλλου ἄν του δέοι λόγου . . . . . τοῦτ' οὖν σκεψώμεθα, ἆρα ἀναγκαῖον ὅσοις ἔστι τι ἐναντίον, μηδαμόθεν ἄλλοθεν αὐτὸ γίγνεσθαι ἢ ἐκ τοῦ αὐτῷ ἐναντίου. οἷον ὅταν μεῖζόν τι γίγνηται, ἀνάγκη που ἐξ ἐλάττονος ὄντος πρότερον ἔπειτα μεῖζον γίγνεσθαι; Ναί . . . . Λέγε δή μοι καὶ σύ, ἔφη, οὕτω περὶ ζωῆς καὶ θανάτου· οὐκ ἐναντίον μὲν φῂς τῷ ζῆν τὸ τεθνάναι εἶναι; Ἔγωγε. Γίγνεσθαι δὲ ἐξ ἀλλήλων; Ναί. Ἐξ οὖν τοῦ ζῶντος τί τὸ γιγνόμενον; Τὸ τεθνηκός, ἔφη. Τί δαί, ἦ δ' ὅς, ἐκ τοῦ τεθνεῶτος; Ἀναγκαῖον, ἔφη, ὁμολογεῖν ὅτι τὸ ζῶν. Ἐκ τῶν τεθνεώτων ἄρα, ὦ Κέβης, τὰ ζῶντά τε καὶ οἱ ζῶντες γίγνονται; Φαίνεται, ἔφη.*

Diese Auseinandersetzung seines ersten Beweises für die Unsterblichkeit der Seele, entspricht auf's Vollkommenste dem antiken Standpunkte Platon's. Aus Nichts kann Nichts werden; diesem Grundsatze der antiken Anschauung, der schon in der Weltbildungslehre Platon's hervortritt, begegnen wir auch hier wieder. Die Seele als etwas Wirkliches muß, bevor sie in eine Verkörperung eingeht, schon existiren, und zwar entweder ausgeschieden aus einem andern Körper, oder wie es bei ihrer ersten Verkörperung der Fall war, als ein unmittelbarer Ausfluß aus dem göttlichen Leben, in dem sie präexistirt. War aber die Seele schon vor der körperlichen Existenz, so muß sie auch nach derselben noch sein, weil sie ja sonst für eine zukünftige körperliche Existenz gar nicht mehr vorher sein könnte und weil durch ihr Absterben gewissermaßen der **Vorrath** der Seele aufhören müßte. — Und, können wir im Sinne Platon's ergänzend beifügen, kann die Seele vor dem Körper existiren, so beweist sie ja dadurch, daß sie auch unabhängig vom Körper existiren kann, und daß darum auch ihr Leben nicht von dem des Körpers abhängig ist und durch dessen Tod auch nicht aufgelöst werden kann. Es findet eine merkwürdige Uebereinstimmung zwischen diesen Gedanken Platon's und zwischen den Anschauungen der älteren griechischen Philosophen statt. Wie Platon den Grundbegriff des Lebens in der Seele erkannte, so hatte Thales ihn im Wasser, Anaximenes im göttlichen Lufthauch, Heraklit ihn im Feuer erkannt. Und wie Platon, hatten auch diese früheren Philosophen ihren Begriff des Lebens für unzerstörbar angesehen[1]). „Alles entsteht aus Wasser und fließt in Wasser zurück," sagt Thales. Dieselbe Anschauung hat Anaximenes von der Luft. Und Heraklit sagt:[2]) „Alles wird gegen Feuer umgetauscht und Feuer gegen Alles", und will damit ausdrücken, daß alle Dinge, die aus der göttlichen Feuer-Kraft geboren werden, beim Zerfall des Körpers im göttlichen Feuerherd des All fortexistiren, um von da wieder in neue Verkörperungen auszuströmen. In derselben Weise bleibt das platonische Lebensprinzip, die Seele, fortexistiren.

Die tiefste Verschiedenheit dagegen besteht zwischen dieser platonischen Darstellung der Unsterblichkeit der Seele und zwischen der

1) Arist. Met. A. 3. Ἐξ οὗ γὰρ ἔστιν ἅπαντα τὰ ὄντα καὶ ἐξ οὗ γίγνεται πρῶτον καὶ εἰς ὃ φθείρεται τελευταῖον τοῦτο στοιχεῖον καὶ ταύτην ἀρχὴν φασιν εἶναι τῶν ὄντων.

2) Πυρός τ' ἀνταμείβεσθαι πάντα φησὶν ὁ Ἡράκλειτος καὶ πῦρ ἁπάντων. Clem. Alex. Strom. V.

christlichen. Während Platon die Unsterblichkeit der Seele darauf gründet, daß sie das göttliche Lebensprinzip der Unsterblichkeit von sich aus besitze und in sich trage, und daß die Seele im göttlichen Wesen selbst wurzele,[1]) sieht die christliche Lehre dagegen die Unsterblichkeit der Seele in ihrer freien Persönlichkeit und in der dieser angeschaffenen Gottesebenbildlichkeit begründet. — Aber doch liegt eine Ader der Wahrheit in dem platonischen Beweise, indem die Unsterblichkeit der Seele ihren Ursprung ja wirklich in Gott hat. Nur hat die Seele nicht am unsterblichen Wesen Gottes selbst Theil, sondern ist, wie die Offenbarung sagt, Gottes Hauch, und besitzt so eine geschaffene Unsterblichkeit, während Gott die ursprüngliche ungeschaffene Unsterblichkeit nicht blos besitzt, sondern seinem Wesen nach selbst ist.

Platon hat also darin geirrt, daß er die Seele nicht als ein unsterbliches Geschöpf, sondern als das Prinzip der Unsterblichkeit — als das Göttliche — selbst auffaßte. Das eigentliche Salzkorn der Unsterblichkeit, welches jede Seele in ihrer individuellen Fortdauer erhält, hat er aber damit nicht erkannt. Dieses liegt in der freien Persönlichkeit, die der Seele angeschaffen ist, und die ihr Nichts, auch der Tod des Körpers nicht entreißen kann. Erst mit dieser Lehre des Christenthums, daß die Seele auch in dem Körper nicht nur eine Macht über den Körper und über dem Körper, sondern auch ein selbstständiges Leben und eine freie Kraftentfaltung für sich besitze, ist die persönliche Fortdauer der Seele nach dem Tode des Körpers begründet, da ihr zufolge die Seele ja schon im Körper wirklich unabhängig von dessen Leben ist. — Diese Auffassung von der Seele und ihrer Unsterblichkeit war aber für Platon verschlossen. Wohl durchdringt den ganzen Phädon die eine Grundanschauung, daß die höhere Seele ein anderes Wesen sei, als der Körper, und daß sie ein den Körper überragendes Leben besitze, aber das eigentliche Centrum, um welches sich das Leben der Seele dreht und in welchem der Grund ihrer Unabhängigkeit vom Körper liegt, kennt er nicht.

Platon hat nur das von der Wahrheit erkannt, daß er den Ursprung der Unsterblichkeit in Gott sucht, irrt aber darin, wie er ihn sucht, und daß er ihn, statt in die Gottähnlichkeit, in die Gott-Wesent-

---

1) Confer. Justin. dial. c. Tr. 5. Arnob. adv. g. pag. 53, 56.

lichkeit des Menschen setzt. Es ist das eben der Irrthum, der aus seinem Standpunkt fließt, demzufolge er Alles im Lichte der Natur erkennt, was nur im Lichte der Offenbarung erkannt werden kann, und demzufolge er in der uranfänglichen Natur der Seele sucht, was sie nur geworden ist in Folge eines schöpferischen Offenbarungsactes, der ihr mit der Gott-Aehnlichkeit die Unsterblichkeit anerschuf.

Der zweite Beweis für die Unsterblichkeit der Seele schließt sich mit logischer Consequenz an den ersten an. Der eigentliche Schwerpunkt desselben liegt in der Erinnerung, an die farb- und gestaltlose Wahrheit des göttlichen Seins, der Idee, welche die Seele ehedem geschaut hat, und welche sie in diesem Körperleben durch ihr philosophisches Streben wieder auffrischt und aufweckt. Der Besitz der Ideen, dieser Denkmäler des Göttlichen in der Seele, welche deren überkörperliches und vorkörperliches Wesen bezeugen, ist darum auch ein Beweis für ihre Unsterblichkeit, wie Platon im Phädon von Seite 73—84 darzulegen unternimmt. Nachdem er nämlich dort bewiesen hat, daß die Seele Alles, was sie erkennt, auf gewisse, in ihr liegende Ideen zurückführe und alle besonderen Eindrücke dieses irdischen Lebens nur dazu in sich aufnehme, um jenes Urbild der Wahrheit, auf welches die besonderen Erscheinungen sich wie Abbilder beziehen, wieder aufzufrischen, sagt er S. 76 d.:[1]) „Wenn das etwas ist, was wir immer im Munde führen, das Schöne und Gute und jegliches Wesen dieser Art, und wir hierauf Alles, was uns durch die Sinne kommt, beziehen als auf Etwas, das vorher unser gewesen ist, und dieses mit jenem vergleichen, so muß ebenso, wie dieses (die Idee) ist, auch unsere Seele gewesen sein, ehe wir noch geboren waren."

Mit dem Gedanken, daß die Idee dem Menschen schon bei seiner körperlichen Geburt innewohne, ohne daß er sich dieselbe erworben und angeeignet habe, und daß die Seele mit der unkörperlichen, ungewordenen Idee, auch selbst ein ungewordenes, vorkörperliches und darum unsterbliches Leben in sich trage, ist Platon's logisches Gefühl der in der Gottesebenbildlichkeit gründenden Wahrheit von der Unsterblichkeit

---

1) εἰ μὲν ἔστιν ἃ θρυλοῦμεν ἀεί, καλόν τε καὶ ἀγαθὸν καὶ πᾶσα ἡ τοιαύτη οὐσία, καὶ ἐπὶ ταύτην τὰ ἐκ τῶν αἰσθήσεων πάντα ἀναφέρομεν, ὑπάρχουσαν πρότερον ἀνευρίσκοντες ἡμετέραν οὖσαν, καὶ ταῦτα ἐκείνῃ ἀπεικάζομεν, ἀναγκαῖον, οὕτως ὥς περ καὶ ταῦτα ἔστιν, οὕτω καὶ τὴν ἡμετέραν ψυχὴν εἶναι καὶ πρὶν γεγονέναι ἡμᾶς.

näher gekommen als im vorhergehenden Beweise. Freilich begreift er auch hier die Gottebenbildlichkeit nicht als Grund der Unsterblichkeit, sondern setzt statt ihrer abermals die Theilnahme der Seele an der Idee voraus. Er erkennt nur das Eine richtig, daß das Unsterbliche kein Produkt des vergänglichen Körperlebens sein könne, sondern seinen Ursprung im Göttlichen haben müsse.

Er hat also auch hier wieder darin geirrt, daß er die Unsterblichkeit für einen Ausfluß des göttlichen Wesens statt für einen Ausfluß des göttlichen Schaffens hielt, und daß er sie so in der Abbildlichkeit statt in der Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott zu erkennen glaubte. Hätte Platon die Gott-Ebenbildlichkeit des Menschen in der sittlichen Freiheit desselben erkannt und in ihr die Pulsader des unsterblichen Lebens gefühlt, dann würden wir gern zugestehen, er habe etwas positiv Christliches mit seiner Philosophie erreicht. Da er aber bei der Voraussetzung jener die menschliche Seele constituirenden ewigen Prinzipien stehen blieb, so gelangte er auch hier nicht über den heidnischen Gesichtskreis hinaus, sondern drang nur bis an dessen Grenze vor. Immerhin bleibt es aber doch ein herrliches Resultat der Philosophie, daß Platon in dem Maaße als er Spuren des persönlichen Lebens und die Schattenrisse der Freiheit der Seele auffand, auch zur Erkenntniß gelangte, daß die Seele von den Banden des Todes und von der körperlichen Verwesung frei sei. —

Denn da in der persönlichen Freiheit der Seele auch der Grund liegt, weßhalb sie vom Tode frei bleibt, so geht mit der Erkenntniß derselben auch die richtige Erkenntniß ihrer Unsterblichkeit Hand in Hand. Und da Platon die Ideen, mittels deren die Seele doch einigermaßen über das sinnliche Körperleben und dessen Wahrnehmungen erhoben ist, so tiefsinnig aufgefaßt hat, so ging ihm in deren Glanz wenigstens auch ein Schimmer der Unsterblichkeit auf. Vollkommen und in ihrem ganzen Umfange konnte die Wahrheit von der Unsterblichkeit der Seele und deren Sieg über den Tod, sowie selbst der endliche Sieg des Körpers über den Tod, erst erkannt werden, nachdem durch die Erlösung die vollkommene Freiheit der Seele von der Sünde hergestellt und ihr auch die Macht gegeben war, selbst den Körper von der Herrschaft der Sünde frei zu machen. —

Diese Wahrheit hatte Platon noch nicht erkannt, aber doch schon geahnt, und der obige Beweis ist ein klares Resultat seiner Ahnung, die er im Folgenden noch mehr aufzuhellen sich bemüht. Er begnügt sich

nämlich nicht damit, nachgewiesen zu haben, daß die Seele in der Idee eine Garantie ihrer Präexistenz, ihrer theilweisen Unabhängigkeit vom Körperleben und ihrer Erhabenheit über dasselbe besitze, er geht noch näher in die Untersuchung der Frage ein, ob die Seele, wie sie vor dem Körper existirte, so auch ganz sicher nach dessen Tode noch existiren und nicht zerstieben werde. (Phaed. 77a. passim.) Er ist sich zwar wohlbewußt, daß dies eigentlich schon im Vorausgehenden bewiesen sei; denn wenn die Seele mit dem Tode des Körpers aufhören würde, so könnte sie ja nicht für folgende Geburten da sein und es müßte auch ihre Präexistenz geläugnet werden (ibid.).

Aber damit beruhigt er sich nicht, sondern versucht, um den fruchtbaren Gedanken von der Idee gründlich auszubeuten, noch folgenden schönen Beweis für die Unsterblichkeit auf denselben zu gründen. Er stellt nämlich (Phaed. 78b.) den Grundsatz auf, daß nur das Zusammengesetzte sich wieder auflösen könne, daß dagegen das Nicht-Zusammengesetzte, das Einfache auch unauflösbar und unzerstörbar sei. Er zeigt dann (ibid. 78c.), daß die Ideen die einfache Wesenheit der Dinge darstellen, und schließt daraus, daß sie sonach unveränderlich und unzerstörlich seien. Indem er dann alles Seiende in zwei große Gebiete theilt, von welchen das eine das Unsichtbare (Uebersinnliche), das andere das Sichtbare (Sinnliche) umfaßt (ibid. 79a.), und findet, daß die Seele in das Gebiet des Unsichtbaren, Uebersinnlichen, der Körper hingegen in das Gebiet des Sichtbaren, Sinnlichen gehöre, macht er folgende Reflexion: daß nämlich die Seele, wenn sie sich der Sinneswahrnehmung des Körpers hingebe, [1]) vom Körper zu dem, was sich niemals

---

1) *Οὐκοῦν καὶ τόδε πάλαι λέγομεν, ὅτι ἡ ψυχὴ ὅταν μὲν τῷ σώματι προσχρῆται εἰς τὸ σκοπεῖν τι ἢ διὰ τοῦ ὁρᾷν ἢ διὰ τοῦ ἀκούειν ἢ δι' ἄλλης τινὸς αἰσθήσεως — τοῦτο γάρ ἐστι τὸ διὰ τοῦ σώματος, τὸ δι' αἰσθήσεως σκοπεῖν τι —, τότε μὲν ἕλκεται ὑπὸ τοῦ σώματος εἰς τὰ οὐδέποτε κατὰ ταὐτὰ ἔχοντα, καὶ αὐτὴ πλανᾶται καὶ ταράττεται καὶ ἰλιγγιᾷ ὥςπερ μεθύουσα, ἅτε τοιούτων ἐφαπτομένη; Ὅταν δέ γε αὐτὴ καθ' αὑτὴν σκοπῇ, ἐκεῖσε οἴχεται εἰς τὸ καθαρόν τε καὶ ἀεὶ ὂν καὶ ἀθάνατον καὶ ὡςαύτως ἔχον, καὶ ὡς συγγενὴς οὖσα αὐτοῦ ἀεὶ μετ' ἐκείνου τε γίγνεται, ὅταν περ αὐτὴ καθ' αὑτὴν γένηται καὶ ἐξῇ αὐτῇ, καὶ πέπαυταί τε τοῦ πλάνου καὶ περὶ ἐκεῖνα ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὡςαύτως ἔχει, ἅτε τοιούτων ἐφαπτομένη; καὶ τοῦτο αὐτῆς τὸ πάθημα φρόνησις κέκληται; Ποτέρῳ οὖν αὖ σοι δοκεῖ τῷ εἴδει καὶ ἐκ τῶν ἔμπροσθεν καὶ ἐκ τῶν νῦν λεγομένων ψυχὴ ὁμοιότερον εἶναι καὶ ξυγγενέστερον; Πᾶς ἄν ἔμοιγε δοκεῖ, ἦ δ' ὅς, ξυγχωρῆσαι, καὶ ὁ ἀεὶ δυςμαθέστατος, ὅτι ὅλῳ καὶ παντὶ ὁμοιότερόν ἐστι ψυχὴ τῷ ἀεὶ ὡςαύτως ἔχοντι μᾶλλον ἢ τῷ μή. Τί δὲ τὸ σῶμα; Τῷ ἑτέρῳ.*

gleichmäßig verhalte, hingezogen werde, und daß sie dann selbst, als mit dergleichen Gegenständen beschäftigt, in der Irre schweife, und sich beunruhige und, wie berauscht, vom Schwindel ergriffen fühle. „Wenn aber, fragt er dann weiter, sie selbst für sich selbst forscht, wendet sie sich nicht dorthin zu dem Reinen, dem Ewigseienden, Unsterblichen und gleichmäßig Beschaffenen, und weilt, als ihm verwandt, stets bei ihm, sobald sie sich allein gehört und es ihr gestattet ist, und findet Rast von ihrem Umherschweifen und befindet sich, mit Jenem beschäftigt, stets, als mit dergleichen Geschäfte in Berührung kommend, in demselben gleichmäßigen Zustande. Und wird nicht dieser Zustand Nachdenken genannt? Welcher von den beiden Gattungen scheint dir nun ferner die Seele ähnlicher und verwandter zu sein? Jeder wird zugeben, daß sie überhaupt und in jeder Beziehung verwandter ist dem stets gleichmäßig, als dem nicht so Beschaffenen. Der Körper aber? Dem Andern." (c. d. e.)

Die Seele bezeugt also im Besitze der Idee ihre Verwandtschaft mit dem einfachen und unsterblichen Wesen, wie der Körper in der sinnlichen Wahrnehmung seine Verwandtschaft mit dem Zerstörbaren und Zusammengesetzten kundgibt. Sie beweist damit, daß sie selbst die Natur des Einfachen und somit unauflöslichen Wesens an sich trage. Denn obgleich Platon in der obigen Erörterung zugesteht, daß die Seele sich mit ihrem Streben auch dem Körperlichen zuwenden könne, so findet er doch, daß dieses nicht ihrer höheren, sondern nur ihrer niedern Natur entspreche. So kommt er denn zu dem Schluß, daß die Seele Herrschaft über den Körper besitze, und daß dieser ihr unterworfen sei, wie dem Göttlichen das Sterbliche (Phaedon S. 80), und fährt dann fort, daß der Seele „das Göttliche, Unsterbliche, Geistige und Gleichgestaltete und stets gleichmäßig mit sich selbst in demselben Zustande Beharrende, dem Leibe dagegen das Menschliche, Sterbliche, Vielgestaltete, niemals in demselben Zustande mit sich selbst Beharrende entspreche, und daß es sonach auch dem Leibe angemessener sei, schnell sich aufzulösen, der Seele dagegen etwas ganz Unauflösbares und dem Aehnliches zu sein." (ibid 80 a. b.)

Er findet also auch hier die Unsterblichkeit der Seele in ihrer Verwandtschaft mit dem Göttlichen begründet. Er führt diesen Gedankengang von 80d — 84b im Wesentlichen also weiter aus: Die Seele, als das Unsichtbare, ziehe ihrem Wesen gemäß auch nach einem unsichtbaren Reiche hin zu einem guten und verständigen Gott, und zerwehe

um so weniger mit dem Tode des Körpers, je mehr sie sich bemühe, sich schon in diesem Leben durch das Streben nach Weisheit, dieser wahrhaften Vorbereitung auf den Tod, von ihm loszulösen und ihm abzusterben. Sei sie dann vollständig vom Körper getrennt, so gelange sie wirklich zu dem ihr Aehnlichen, Göttlichen, Unvergänglichen, in die Glückseligkeit, befreit von allen Uebeln des Leibes. Scheide sie dagegen ungeläutert vom Körper, bethört von dessen Sinnlichkeit, so sterbe sie zwar nicht mit dem Körper, aber das Körperliche bleibe ihr, da sie sich von ihm habe durchdringen lassen, auch nach dem Tode noch irgendwie anhaften, so daß sie nicht vermögend sei, aufwärts zum Göttlichen sich zu erheben, sondern herabgedrückt werde in das Sinnliche. Daher komme es denn, daß uns an den Gräbern die Gestorbenen als Gespenster körperlich sichtbar erschienen, weil die durch die Begierlichkeit so sehr an das Körperliche angeheftete Seele, sich nicht vollständig davon losmachen könne. Es seien darum immer nur die Schlechteren, die so erscheinen müßten, zur Strafe für ihre frühere Lebensweise. Und zwar müßten diese so lange umherschweifen, bis sie zuletzt wieder in solche Körper zurückgekehrt wären, die ihrer frühern Begierlichkeit entsprächen, so daß Manche wegen ihrer früheren Gefräßigkeit unter das Geschlecht der Esel, Andere dagegen, wegen ihrer früheren Ungerechtigkeit und Gewaltherrschaft, unter das der Wölfe und Raubthiere versetzt würden.

Das eigentlich Platonische und Antike in dieser Anschauung liegt wieder darin, daß die Idee als etwas Reales aufgefaßt ist, durch dessen Habhaftwerden die Seele ihre höhere Natur wesenhaft nährt und ihr ein solches Uebergewicht über die niedere gibt, daß sie so selbst der Unsterblichkeit vollkommen habhaft wird. Es ist dies eine Anschauung, die uns schon im Phädrus begegnet, wo sie Seite 248 und 249 ausführlich und in dem Sinne erörtert wird, daß die Erkenntniß der Idee den höheren unsterblichen Theil der Seele mit einer homogenen Nahrung erfülle und deren Schwungkraft, durch welche sie sich über das Sterbliche zu erheben vermag, wecke und in Thätigkeit setze, so daß sie wieder dahin zu gelangen vermöge, von wo sie herabgefallen sei.

Der eigentliche Focus der Unsterblichkeit, die in der Persönlichkeit des Menschen liegende Gottähnlichkeit, ist auch hier wieder übersehen, und Platon sucht denselben irriger Weise in der durch die Idee realisirten Wesensverbindung der Seele mit Gott. Nach dieser Auffassung Platon's scheint der Seele die Unsterblichkeit als Natur-Anlage

zuzukommen und sich in dem Maaße zu ihrer Vollendung zu entwickeln, als sie sich durch höheres Streben im Göttlichen und Idealen befestigt. Platon läßt darum die Seele das volle Wesen ihrer Unsterblichkeit nur mit ihrer höhern Bestimmung erreichen.

Diese seine Ansicht entspricht ganz seiner Lehre vom Sturze der Seelen. Wie er in der Darstellung desselben die menschliche und jegliche Seele in dem Maaße in das sterbliche Wesen des Körpers herabsinken läßt, als sie weniger vom Anblicke des wahren göttlichen Wesens erreichte, so muß er jetzt umgekehrt annehmen, daß auch eine Erhöhung der Seele über den Einfluß der sterblichen Körperwelt in dem Maaße stattfinde, als dieselbe sich in ihrem geistigen Streben zum Göttlichen erhebe und sich desselben theilhaftig mache. Und wenn dieser Gedanke Platon's auch nicht die ganze Wahrheit trifft, so ist doch so viel richtig an demselben, daß die Seele das Ziel ihrer Unsterblichkeit nur in Gott finde. Er verrückt blos den rechten Sinn dieser Wahrheit, indem er annimmt, daß die Seele im Streben nach dem Göttlichen und in der Erreichung desselben auch die Unsterblichkeit selbst erst erreiche. Er verwechselt das Ziel, die Bestimmung der Unsterblichkeit, mit dem Wesen derselben, oder läßt vielmehr beide zusammenfallen. Auch dies entspricht jedoch wieder seiner heidnischen Anschauung, daß die Seele ihre Seligkeit durch und aus sich selbst finden müsse. Dieselbe kann also nur in der Reife, in der vollen Entwickelung ihrer höhern Natur liegen, die Seele kann also nur in ihrer vollkommen entwickelten Unsterblichkeit selig werden. Die Bestimmung der Seele liegt also in der Entwickelung ihres höhern, unsterblichen Wesens, und ihr Streben nach dieser Bestimmung ist ein Zeugniß dafür, daß sie sich ein höheres, unsterbliches Leben, welches der Anlage nach in ihr ist, anzueignen bemüht und ist also ein Beweis für die Unsterblichkeit selbst, — welcher die Seele so entgegenzustreben sucht.

Und weil dieses höhere Streben der Seele ihr ein wesenhaft höheres Leben mittheilt, so erscheinen bei Platon an der Stelle der christlichen Sakramente, die Ideen; diese sind wahrhaft göttliche, unsterbliche Substanzen, welche das göttliche Wesen der Seele wahrhaft vermehren, erhöhen, erfüllen, so daß durch die geistige Erfassung der Ideen, wie wir auch in Phädros und in der Republik sehen, die Seele wieder restaurirt, wieder zu jenem vollkommenen Zustande erhöht wird, aus dem sie herabgesunken ist. So sehr aber diese Auffassung an die

christliche Rechtfertigungslehre durch die Gnade in den Sakramenten erinnert, so verschieden ist sie doch von derselben! Denn die christlichen Sakramente sollen ja nicht die Natur der Seele mit etwas Wesentlich-Göttlichem ergänzen; sie sind die Träger einer übernatürlichen Kraft, wodurch die Seele über ihre eigene Natur erhoben und ihrem übernatürlichen Ziele zugeführt wird, welches sie mit ihrer natürlichen Kraft nicht zu erreichen im Stande wäre. Durch die göttliche Einwirkung der Sakramente wird also das Ziel der Unsterblichkeit, nicht sie selbst erreicht, wie Platon von den Ideen lehrt, wodurch er am Ende nothwendig zu dem Schlusse kommt, daß die Seelen der Menschen, die schlecht gelebt haben und schlecht gestorben sind, eigentlich nicht ganz unsterblich sind und darum auf dem Wege der Seelenwanderung immer wieder in dieses sterbliche Leben zurückkehren müssen, bis sie zuletzt in irgend einer Lebenserscheinung gut und der wahren Unsterblichkeit theilhaftig geworden oder durch fortgesetzte Schlechtigkeit so verdorben sind, daß sie auf ewig als Unheilbare in die Feuerströme des Tartarus gestürzt werden, um dort in unausgesetztem Hinsterben unaufhörliche Pein zu erdulden, als solche, die der Macht der Materie verfallen und von ihr quälend zersetzt, dennoch wegen der unsterblichen Anlage, die sie haben, das Sein nicht ganz verlieren können.

Wenn aber auch Platon's obige Auffassung nicht die wahre ist, etwas bleibt doch immer wahr an ihr: die im Denken und Erfassen der Ideen ihre Verwandtschaft mit dem Ewigen offenbarende höhere Natur der Seele, ist wirklich ein Beweis, daß sie unsterblich sei; nur wird die Unsterblichkeit mit dieser Denkthätigkeit nicht erst vollkommen erreicht, sondern diese selbst ist nur ein Ausfluß der Unsterblichkeit, welche ihr in dem freipersönlichen Wesen, in der Gottesebenbildlichkeit vom Schöpfer verliehen ist. —

Der dritte Beweis für die Unsterblichkeit der Seele, den Platon im Phädros durchführt, knüpft sich an den Einwurf des Simmias, eines der Mitunterredenden, die Seele möchte wohl nicht ein eigenes Wesen für sich sein, und sich darum auch vom Körper nicht als etwas Besonderes unterscheiden, sondern nur eine gewisse Harmonie und Uebereinstimmung aller Theile desselben bilden und deßhalb auch mit der Harmonie des Körpers zu Grunde gehen. Er gibt seinem Einwurf

in folgenden Worten Ausdruck: [1]) „Es könnte doch wohl Jemand über den Einklang und über die Leier und die Saiten dieselbe Behauptung aufstellen, daß bei einer wohlgestimmten Leier der Einklang etwas Unsichtbares und Unkörperliches und vorzüglich Schönes, ja Göttliches sei, daß aber die Leier selbst und die Saiten Körper sind und körperhaft und zusammengefügt irdischen Stoffes und dem Sterblichen verwandt.“ Indem er dann bemerkt, daß Jemand, ebenso wie Sokrates von der Fortexistenz der Seele nach dem Tode des Körpers, von der Harmonie behaupten könnte, daß sie fortbestehe, auch wenn die Leier selbst zerbrochen und die Saiten zerrissen wären, fährt er in seinen Worten also fort: [2]) „Wenn also unsere Seele eben eine Art von Einklang ist, so liegt am Tage, daß wenn unser Körper von Krankheiten oder anderen Uebeln übermäßig abgespannt oder überspannt wird, die Seele, obgleich dem Göttlichen sehr nahe verwandt, nothwendig alsbald gleich den anderen in den Tönen und allen anderen Werken der Künstler liegenden Einklängen, untergehen muß, die Ueberreste jedes Körpers aber lange Zeit sich erhalten, bis sie entweder verbrannt werden oder verwesen.“

Gegen diesen Einwurf entgegnet Platon, daß die Seele die Ideen ja schon besitze, bevor sie im Körper existire, und daß sie alles im Körperleben Wahrgenommene auf dieselben als auf etwas Früheres und Höheres zurückbeziehe, und daß sie darum mit ihren Ideen unmöglich erst ein Resultat und eine Zusammensetzung des Körpers selbst sein könne. Phädon 92. —

Ferner bemerkt er, daß wenn die Seele Stimmung des Körpers wäre, sie auch von der Art und Weise dieser Stimmung abhängig sein müßte, so daß eine bessere oder schönere Stimmung des Körpers auch mehr Seele zum Resultat haben müßte, als eine schlechtere. Da aber nach aller Menschen Ueberzeugung eine Seele gerade so gut Seele sei als

---

1) Phädon 85d. *Ταύτῃ ἔμοιγε, ἦ δ᾽ ὅς, ᾗ δὴ καὶ περὶ ἁρμονίας ἄν τις, καὶ λύρας τε καὶ χορδῶν τὸν αὐτὸν τοῦτον λόγον εἴποι, ὡς ἡ μὲν ἁρμονία ἀόρατόν τι καὶ ἀσώματον καὶ πάγκαλόν [τι] καὶ θεῖόν ἐστιν ἐν τῇ ἡρμοσμένῃ λύρᾳ, αὐτὴ δ᾽ ἡ λύρα καὶ αἱ χορδαὶ σώματά τε καὶ σωματοειδῆ καὶ ξύνθετα καὶ γεώδη ἐστὶ καὶ τοῦ θνητοῦ ξυγγενῆ.*

2) ibid. 86b. *εἰ οὖν τυγχάνει ἡ ψυχὴ οὖσα ἁρμονία τις, δῆλον ὅτι ὅταν χαλασθῇ τὸ σῶμα ἡμῶν ἀμέτρως ἢ ἐπιταθῇ ὑπὸ νόσων καὶ ἄλλων κακῶν, τὴν μὲν ψυχὴν ἀνάγκη εὐθὺς ὑπάρχει ἀπολωλέναι, καίπερ οὖσαν θειοτάτην, ὥςπερ καὶ αἱ ἄλλαι ἁρμονίαι, αἵ τ᾽ ἐν τοῖς φθόγγοις καὶ αἱ ἐν τοῖς τῶν δημιουργῶν ἔργοις πᾶσι, τὰ δὲ λείψανα τοῦ σώματος ἑκάστου πολὺν χρόνον παραμένειν, ἕως ἂν ἢ κατακαυθῇ ἢ κατασαπῇ.*

die andere, möge der Körper beschaffen und gestimmt sein, wie er wolle, so könne die Seele unmöglich Stimmung des Körpers sein. ibid. 93.a.b.

Weiter stellt Platon nicht ohne treffende Ironie die Frage, wenn die Seele ihrem Wesen nach Stimmung des Körpers sei, was dann Tugend und Laster seien, welche doch gewöhnlich für einen Einklang oder Mißklang der Seele gehalten werden? Ist die Seele ihrem Wesen nach Harmonie und Einklang, wie kann dann noch von der Tugend als von einem besondern Einklang in ihr geredet werden? Das wäre ja dann ein Einklang im Einklang. Und das Laster wäre ein Mißklang in dem, was seinem Wesen nach Einklang ist. Die besonderen Modificationen von Tugend und Laster, als höhere Ordnung oder störende Unordnung in der Seele, wären gar nicht denkbar, wenn alle Seelen ihrem Wesen nach schon Einklang wären und also keinen andern Einklang bedürften, oder ihrer Natur nach keinen Mißklang in sich vertrügen. ibid. 93. 94.

Ueberdies beherrsche ja auch die vernünftige Seele den Körper, indem sie dessen Neigungen widerstrebe und dessen Leidenschaften zügele, was doch unmöglich wäre, wenn die Seele Product und Resultat der Stimmung des Körpers wäre; denn dann wäre sie ja ganz vom Körper bedingt und abhängig und könnte ihn also nicht beherrschen und ihm sicherlich in Nichts widerstehen. ibid. 94.

Die Existenz der Idee in der Seele und deren ideales Leben, beweisen also auf's Unwiderleglichste ihre Unabhängigkeit vom Körper und ihre Erhabenheit über denselben, und widerlegen die Annahme, daß sie blos Stimmung des Körpers sei, auf's Glänzendste. So wird denn der stärkste Einwurf gegen die Unsterblichkeit der Seele, den der damalige Materialismus zu erheben vermochte, vom Standpunkt der platonischen Ideenlehre widerlegt. Denn der eigentliche Beweis ruht auch hier wieder auf der Idee, insofern im Besitze derselben die Seele erst ihre Unabhängigkeit vom Körper gewinnt, und sich eines vom körperlichen Leben verschiedenen Lebens der höhern Vernunftkraft bewußt wird, durch die sie der sinnlichen Regung zu widerstreben und dieselbe zu beherrschen vermag. Die Seele steht also über dem Körper, existirt vor ihm, beherrscht ihn, ist also nicht Resultat seiner Zusammensetzung und Harmonie, geht also auch nicht mit seiner Auflösung und mit der Zerstörung dieser Harmonie zu Grunde.

So hat Platon in der sittlichen und idealen Ordnung der Seele

einen weiteren Beweis ihrer Unsterblichkeit gewonnen, einen Beweis, der auch für uns noch bis auf einen gewissen Grad Gültigkeit hat. Er besitzt aber seine größere Haltbarkeit nur dadurch, daß er dem eigentlichen Grunde der Unsterblichkeit, dem Begriff der persönlichen Freiheit näher kommt als die bisherigen. Doch erkennt er auch hier die Seele nur in ihrer negativen Freiheit, und nur in ihrer Fähigkeit, den Neigungen des Körpers zu widerstehen und sie zu zügeln. Jene höhere Bedeutung der Freiheit, vermöge welcher der Mensch, abgesehen vom Körper, in directe Lebensbeziehung zu Gott dem Urquell und dem erstrebten Ziele aller Freiheit treten kann und welche ihren höchsten Ausdruck in der heiligen Liebe zu demselben gewinnt, jene Freiheit, durch die er fähig ist, im Körper zu leben, als ob er nicht darin lebte, und die selbst dem Körperleben eine höhere Bestimmung zu geben vermag als es von Natur in sich trägt, und so auch die Wahrheit von einer Unsterblichkeit des (verklärten) Leibes in sich schließt, diese Freiheit, welche wir die positive Freiheit und, wenn sie ihr rechtes Ziel verfolgt, auch die Freiheit der Kinder Gottes nennen, erkannte Platon nicht. Deßhalb konnte er auch den positiven Grund und Beweis der Unsterblichkeit nicht darlegen, sondern vermochte mit dem Begriff der negativen Freiheit, auch den Beweis der Unsterblichkeit nur in negativer Form zu liefern: daß nämlich die Seele der Auflösung und Zerstörung des Körperlichen nicht unterworfen sein könne, da sie ja dem Körperleben überhaupt nicht unterworfen, sondern ihm sogar entschiedenen Widerstand entgegenzustellen vermöge. —

Die Frage, welchen Werth Platon's Beweise ehedem hatten und welchen sie jetzt noch haben, löst sich darum ganz einfach dahin: Für das griechische Bewußtsein und für die damalige Erkenntniß der Seele, waren sie stringent und erschöpfend; für das im Christenthum höher gesteigerte Bewußtsein und für die durch dasselbe gewährte tiefere Erkenntniß des Wesens der Seele, sind sie zwar nicht mehr ausreichend, haben aber doch immer noch sehr hohen Werth, indem sie mittels der unvollkommenen Erkenntniß der Seele, die Platon erreicht hatte, die Irrthümer und Einwürfe der Gegner so schlagend zurückweisen, daß wir sie in dieser ihrer negativen Bedeutung zum Theil auch jetzt noch anwenden können. Weniger haltbar, aber doch nicht ohne Werth sind für uns jene Beweise, in denen die Unsterblichkeit direct aus dem göttlichen Wesen der Seele und nicht aus ihrem Verhalten zum Göttlichen, noch auch aus ihrem Verhalten zum Körperleben abgeleitet wird.

Dieser Art waren die beiden ersten Beweise, und zu ihr kehrt auch der folgende und letzte Beweis des Phädon wieder zurück.

Außer dem Einwurfe des Simmias, die Seele möchte eine Harmonie des Körpers sein, hatte Thebes noch einen andern vorgebracht:[1]) er gebe zwar zu, daß die Seele schon vor dem Körper existire, ja sogar mehrere Verkörperungen hindurch fort existiren und nach dem Tode des einen Körpers wieder in einen andern übergehen könne, doch scheine sie ihm deßwegen noch nicht unsterblich, sondern nur etwas Langdauerndes zu sein, das den Körper wie ein Gewand anziehe und, wenn er verbraucht sei, wieder einen andern wähle, bis sie zuletzt auch am Elende des Körperlichen aufgezehrt werde, wie ein Mensch, nachdem er viele Gewänder verbraucht habe, zuletzt auch selbst sterben müsse.

Gegen diesen Einwurf führt Platon wieder die Lehre von der Wesenhaftigkeit der Idee in's Feld und weist nach, daß die Ideen nicht in ihr Gegentheil übergehen, wie dasjenige, was blos an ihnen Theil habe; so könne z. B. zwar wohl Schönes häßlich werden, die Schönheit selbst könne dagegen nicht zur Häßlichkeit werden. Die Seele nun sei die Idee des Lebens, der Körper dagegen nehme blos an ihr, der Idee des Lebens, Theil; deßhalb könne zwar wohl der Körper dem Tode verfallen, nicht aber die Seele, weil sonst die Idee des Lebens, das Leben selbst, zum Tode werden müßte, was doch unmöglich sei. ibid. 96—108.

Er fügt dann noch hinzu:[2]) „So dürfte, von der Gottheit wenigstens und dem Begriffe des Lebens an sich und wenn es sonst noch etwas Unsterbliches gibt, einstimmig zugestanden werden, daß sie nie-

---

1) Phaedon 87b. *ἐμοὶ γὰρ δοκεῖ ὁμοίως λέγεσθαι ταῦτα, ὥς περ ἄν τις περὶ ἀνθρώπου ὑφάντου πρεσβύτου ἀποθανόντος λέγοι τοῦτον τὸν λόγον, ὅτι οὐκ ἀπόλωλεν ὁ ἄνθρωπος ἀλλ᾽ ἔστι που ἴσως, τεκμήριον δὲ παρέχοιτο θοἰμάτιον ὃ ἠμπείχετο αὐτὸς ὑφηνάμενος, ὅτι ἔστι σῶν καὶ οὐκ ἀπόλωλε, καὶ εἴ τις ἀπιστοῖ αὐτῷ, ἀνερωτῴη πότερον πολυχρονιώτερόν ἐστι τὸ γένος ἀνθρώπου ἢ ἱματίου ἐν χρείᾳ τε ὄντος καὶ φορουμένου, ἀποκριναμένου δέ τινος ὅτι πολὺ τὸ τοῦ ἀνθρώπου, οἴοιτο ἀποδεδεῖχθαι ὅτι παντὸς ἄρα μᾶλλον ὅ γε ἄνθρωπος σῶς ἐστίν, ἐπειδὴ τό γε ὀλιγοχρονιώτερον οὐκ ἀπόλωλε.*

2) *Ὁ δέ γε θεός, οἶμαι, ἔφη ὁ Σωκράτης, καὶ αὐτὸ τὸ τῆς ζωῆς εἶδος καὶ εἴ τι ἄλλο ἀθάνατόν ἐστι, παρὰ πάντων ἂν ὁμολογηθείη μηδέποτε ἀπόλλυσθαι. . . . . Ἐπιόντος ἄρα θανάτου ἐπὶ τὸν ἄνθρωπον τὸ μὲν θνητόν, ὡς ἔοικεν, αὐτοῦ ἀποθνήσκει, τὸ δ᾽ ἀθάνατον σῶν καὶ ἀδιάφθορον οἴχεται ἀπιόν, ὑπεκχωρῆσαν τῷ θανάτῳ· παντὸς μᾶλλον ἄρα, ἔφη, ὦ Κέβης, ψυχὴ ἀθάνατον καὶ ἀνώλεθρον, καὶ τῷ ὄντι ἔσονται ἡμῶν αἱ ψυχαὶ ἐν Ἅιδου.*

mals untergehen. Wenn also der Tod über den Menschen kommt, so stirbt sein Sterbliches natürlich hin, das Unsterbliche aber enteilt unversehrt und dem Verderben nicht unterworfen, indem es vor dem Tode zurückweicht. Demnach ist die Seele vor Allem etwas Unsterbliches und Unvergängliches, und unsere Seelen werden im Hades sein." ibid. 106 c — 107.

Wir sehen aus diesen Sätzen, daß Platon recht wohl fühlt, sein letzter Beweis gelte eigentlich blos dem göttlichen Leben, welches der Inbegriff alles Lebens ist, und der menschlichen Seele nur, insofern sie von jenem umfaßt ist. — Platon ist also in diesem Beweis wieder ganz Pantheist, und deßhalb stimmt derselbe auch so genau mit jenem zusammen, den er legg. X. (896 — 898 u. a. a. O.) für das Dasein unsterblicher Götter führt. Das Dasein der unsterblichen Seele beruht für ihn also auf demselben Beweisgrunde, wie das Dasein der unsterblichen Götter, — auf der Idee des Lebens, die in der Seele realisirt ist, und die sich in der Seele des All als Gottheit offenbart.

Platon scheint übrigens auch gefühlt zu haben, daß der eigentliche Werth seiner Beweise für die Unsterblichkeit der Seele, mehr in der negativen als in der positiven Seite derselben liege. Daher ist es auch erklärlich, daß er in dem herrlichsten Werke seines Geistes, in der Republik, von allen Beweisen für die Unsterblichkeit der Seele, nur einen negativen aufgenommen hat. Und diesen hat er so schön und umfassend durchgeführt und darin seine antike Anschauung so charakteristisch niedergelegt, daß wir ihn hier nicht übergehen dürfen. Er ist am Schlusse des X. Buches der Republik von 608 bis 611 in folgenden Worten zusammengefaßt:[1]) „Das Alles Verderbende und Zerstörende sei das Schlechte, das Erhaltende und Förderude aber das Gute." Jedes Ding auf der Welt habe aber Etwas, was in dieser Weise gut oder schlecht für es sei. (609 a). Existire aber ein Wesen, dessen eigen-

1) *Τὸ μὲν ἀπολλύον καὶ διαφθεῖρον πᾶν τὸ κακὸν εἶναι, τὸ δὲ σῷζον καὶ ὠφελοῦν τὸ ἀγαθόν· κακὸν ἑκάστῳ τι καὶ ἀγαθὸν λέγεις; . . . Ἐὰν ἄρα τι εὑρίσκωμεν τῶν ὄντων ᾧ ἔστι μέν τι κακὸν ὃ ποιεῖ αὐτὸ μοχθηρόν, τοῦτο μέντοι οὐχ οἷόν τε αὐτὸ λύειν ἀπολλύον, οὐκ ἤδη εἰσόμεθα ὅτι τοῦ πεφυκότος οὕτως ὄλεθρος οὐκ ἦν; . . ψυχῇ ἆρ' οὐκ ἔστιν ὃ ποιεῖ αὐτὴν κακήν; Καὶ μάλ', ἔφη, ἃ νῦν δὴ διῇμεν πάντα, ἀδικία τε καὶ ἀκολασία καὶ δειλία καὶ ἀμαθία· . . . ἆρα ἐνοῦσα ἐν αὐτῇ ἀδικία καὶ ἡ ἄλλη κακία τῷ ἐνεῖναι καὶ προςκαθῆσθαι φθείρει αὐτὴν καὶ μαραίνει ἕως ἂν εἰς θάνατον ἀγαγοῦσα τοῦ σώματος χωρίσῃ; Οὐδαμῶς. . . . Ἀλλὰ μέντοι ἐκεῖνό γε ἄλογον, ἦν δ' ἐγὼ τὴν μὲν ἄλλου πονηρίαν ἀπολλύναι τι, τὴν δὲ αὑτοῦ μή.*

thümliches Uebel es zwar schlecht mache, aber nicht zerstöre, so könne dieses Wesen, da sein eigenthümliches Uebel es nicht zerstöre, überhaupt nicht zerstört werden und sei also unsterblich (609 b. c.). Ein solches Wesen nun sei die Seele; die ihr eigenthümlichen Uebel seien Ungerechtigkeit, Zügellosigkeit, Feigheit und Unwissenheit; diese vermöchten sie zwar schlecht zu machen, aber nicht zu zerstören, wie die Krankheit, des Körpers Uebel, den Körper zerstöre. Da aber das der Seele eigenthümliche Uebel sie nicht zu zerstören vermöge, so vermöge dies noch weniger ein ihr fremdes Uebel, z. B. eine Krankheit oder der Tod des Körpers. „Wenn sie also durch kein Uebel, weder ein ihr eigenthümliches, noch ein fremdes zerstört wird, so ist es offenbar, daß sie nothwendig etwas stets Dauerndes und als etwas Dauerndes etwas Unsterbliches sei." (611 a.) [1]) Die Fassung dieses Beweises, den Platon in seiner Republik durchführt, ist also durchaus negativ.

So schloß er also seine Untersuchungen über die Unsterblichkeit der Seele nicht mit Darlegung von positiven, sodern von negativen Beweisgründen ab. Es gibt kein Uebel, welches die Seele zerstören könnte, folglich wird sie nicht aufhören zu sein, folglich ist sie unsterblich! Und diese negative Beweisführung scheint uns dem Wesen der antiken Erkenntniß sehr entsprechend zu sein. Erst die freimachende Wahrheit und die Gnade des Christenthums, welche die Finsternisse, die über der Tiefe der Menschenseele ausgebreitet waren, zerstreute und ihr Licht auf dieselbe ausbreitete, konnte die auf diesem Grunde ruhende Unsterblichkeit richtig und vollständig beleuchten und in ihrer wahren, positiven Bedeutung darlegen. Erst das Christenthum erschloß das unsterbliche Leben der Seele mit seinen reichen Kräften, nur das Christenthum konnte dasselbe darum auch in seiner ganzen Bedeutung erkennen lehren. Platon kannte nur die dunklen Schattenrisse, welche die Unsterblichkeit auf die Seele gezeichnet hatte. Es leuchteten ihm, wie in dunkler Nacht, helle Blitze von ihr entgegen, die er mit scharfer Dialektik den Läugnern derselben zur Widerlegung ihrer Lügen und Irrthümer gegenüberhielt, aber das eigentliche Wesen, die rechte Erkenntniß der Unsterblichkeit, hatte er nicht. Christlich ist also Platon auch in diesem Punkte nicht. Er deckt nur Strahlen der natürlichen Erkenntniß auf, welche das Christenthum auch als schätzenswerth anerkannt und mit dem

---

1) *Οὐκοῦν ὁπότε μηδ' ὑφ' ἑνὸς ἀπόλλυται κακοῦ, μήτε οἰκείου μήτε ἀλλοτρίου, δῆλον ὅτι ἀνάγκη αὐτὸ ἀεὶ ὂν εἶναι· εἰ δ' ἀεὶ ὄν, ἀθάνατον.*

Reichthum seiner übernatürlichen Wahrheit berichtigt, ergänzt und in seiner vollen Bedeutung enthüllt hat.

Diesem gemäß verhielten sich denn auch die Väter in ihrer Beurtheilung und Benutzung der Lehre Platon's von der Seele und ihrer Unsterblichkeit. Sie zollen denselben große Anerkennung, insofern sie ihre höhere Natur und ihre unzerstörliche Existenz gegenüber den Epikuräern und anderen Materialisten in derselben begründet fanden [1]). Auch an der Eintheilung der Seele, in Begierde-, Muth-, und Vernunft-Seele, fanden sie viel Anerkennenswerthes [2]). Doch fanden sie es sehr bedenklich, daß Platon die Seele in eine höhere unsterbliche und in eine niedere sterbliche eintheile [3]). Dieser letztere Tadel ist um so merkwürdiger, als die älteren Väter fast alle ebenfalls am Menschen nächst der höheren unsterblichen Natur des Geistes (πνεῦμα,) auch noch eine niedere, seelische (ψυχή) Natur annehmen und beide vom eigentlichen Körper unterscheiden [4]). Dieser scheinbare Widerspruch löst sich aber ganz einfach auf, wenn wir in's Auge fassen, was die Väter an jener platonischen Eintheilung tadelten, und worin sich die ihrige von derselben unterschied. Sie tadelten an Platon's Eintheilung nur das, daß er die Seele in eine höhere unsterbliche und in eine niedere sterbliche Sphäre eintheilt, also zwei Seelen annimmt. Und in der That haben die Väter den schwachen Punkt in Platon's Seelenlehre damit ganz richtig getroffen. Denn Platon hält ja wirklich die Ansicht fest, daß von der höheren Seele mittels der niederen ein ganz natürlicher Wesensübergang zum Körperlichen stattfinde, wie sich auch das Göttliche mittels entsprechender Degradationen in's Kosmische herabsenkt und sich mit demselben verbindet. Eine auf solchen Prinzipien basirende Eintheilung der Seele mußten aber die Väter natürlich perhorresciren.

So sehr darum ihre eigene Eintheilung im Aeußern der platonischen ähnlich sieht, so verschieden ist sie im Grunde von derselben. Denn die Väter nahmen nur ein selbstständig existirendes Seelenwesen an, den Geist, das Pneuma. Unter diesem verstanden sie eben die

---

1) Clem. Strom. III. 3. Euseb. praepar. evang. XI, 27.

2) Tatian, orat. 11. Greg. Nyss. de opif. hom. p. 125.

3) Orig. de princ. III, 4. Tertull. de an. 14, 15.

4) Just. Dialog. c. Tryph. §. 6. p. 108 edit. Maran. Tatian. Orat. contra Graec. §. 12. p. 253. edit. Mar.-Iren. adv. Haer. l. V, c. 6, p. 406, edit. Grab. — Clem. Alex. strom. V. §. 14. Orig. de princ. l. III. c. 4.

unsterbliche, Gott ebenbildliche [1]) Seele, vermöge welcher wir Erkenntniß und freien Willen besitzen, [2]) und die uns von Gott eingehaucht sei [3]). Unter der Psyche dagegen verstanden sie nicht ein selbstständig subsistirendes Wesen, sondern nur das **belebende** Prinzip des Körpers. Sie hätten darum gewiß auch die Unterscheidung in Pneuma und Psyche gar nicht aufgegriffen, wenn sie nicht beabsichtigt hätten in der Festhaltung der herkömmlichen platonischen Eintheilung das richtige Verhältniß zwischen Pneuma und Psyche anschaulicher und annehmbarer zu machen. Sie bedienten sich der platonischen Darstellungsform, um damit ihre richtige Erkenntniß vom Wesen der Seele, in den damals beliebten Formen der Wissenschaft allgemeiner zugänglich zu machen. Justinus Martyr z. B. hält so die platonische Unterscheidung fest, erklärt aber ausdrücklich die Psyche für das Körperleben, mit deren Auflösung sich der Körper auflöse, wie sie selbst zerstiebe, wenn das Pneuma, die unsterbliche Seele, abscheide [4]). Justin läßt darum auch die Menschen dieses niedere Seelenwesen gewissermaßen mit dem Thiere gemeinsam besitzen, während er in dem Pneuma die eigentliche Seele erblickt, durch die der Mensch in diesem Leben Gott schon theilweise erkennen kann [5]). Wir sehen hieraus, daß er im Pneuma jenen spermatikos Logos erkennt, der für ihn die Bedingung zur Erkenntniß höherer Wahrheiten einschließt.

Die Väter haben also, wie wir sehen, die Form der platonischen Seeleneintheilung in einem ganz unverfänglichen Sinne aufgenommen, und tadelten mit Recht die von ihrer richtigen Erkenntniß des Wesens der Seele so ganz verschiedene platonische Anschauung von zwei Seelenwesen, die sich beide vom Körper unterscheiden sollten. Sie waren um so mehr zu diesem Tadel veranlaßt, als die Gnostiker die Lehre von zwei Seelenwesen in der verderblichsten und abentheuerlichsten Weise ausprägten, wie uns Irenäus und Epiphanius über Valentinus [6]) und

---

1) Clem. Alex. Strom. lib. V. §. 14.

2) ibid. l. VI. §. 18.

3) l. l.

4) Just. Dial. c. Tryph. §. 6. ὅταν δέῃ τὴν ψυχὴν μηκέτι εἶναι ἀπέστη ἀπ᾽ αὐτῆς τὸ ζωτικὸν πνεῦμα, καὶ οὐκ ἔστιν ἡ ψυχὴ ἔτι, ἀλλὰ καὶ αὐτὴ ὅθεν ἐλήφθη, ἐκεῖσε χωρεῖ πάλιν.

5) Dial. c. Tryph. §. 4.

6) Iren. adv. haeres. l. I, c. 1, ed. Migne.

dessen Schüler Herakleon[1]) berichten. Ja, die Gnostiker gingen so weit, daß sie zwischen pneumatischen und psychischen Menschen unterschieden, und als letztere gewöhnlich die Katholiken und überhaupt alle jene ansahen, die nicht Gnostiker waren und von denen sie glaubten, daß ihnen das höhere Pneuma und damit die Befähigung und Berufung für ein Leben höherer Glückseligkeit durchaus mangele. Auch die Manichäer huldigten dieser Lehre, und Augustinus richtete seine Schrift de duabus animabus gerade gegen diesen manichäischen Irrthum.

Und es ist nicht zu läugnen, daß Platon's Anschauung zu diesen Verirrungen vielfache Anknüpfungspunkte bot. Denn auch er ließ an dem höheren, göttlichen Seelenwesen, manche Menschen nur in ganz geringem Maaße und nur so weit Theil nehmen, daß sie noch der menschlichen Natur theilhaftig sein konnten. Denn ein vollständiger Mangel des höheren Seelenwesens konnte nach seiner Ansicht mit der menschlichen Natur gar nicht bestehen. Andererseits ließ er manche Menschen in so vorzüglichem Grade des höheren Seelenwesens theilhaftig sein, daß die Gnostiker in ihrer phantastischen Consequenzmacherei, daraus allerdings eine Art von absoluter Prädestination der Menschen, in Psychiker und Pneumatiker, abzuleiten wußten. Diese bedenkliche Lehre von zwei Seelenwesen wurde darum von der Kirche auf dem vierten ökumenischen Concil zu Constantinopel, im 10 Canon[2]), als häretisch verworfen.

Was die übrigen Punkte in Platon's Seelenlehre betrifft, so fanden die Väter besonders dies sehr bedenklich, daß er die Unsterblichkeit nicht als einen der Seele von Gott anerschaffenen und verliehenen Vorzug, sondern als eine der ewigen Natur der Menschenseele an und für sich zukommende, ihr Wesen constituirende Auszeichnung ansah[3]). Die Väter übersahen nicht, daß damit für die Seele ein göttliches Vorrecht in Anspruch genommen und daß sie insofern Gott gleichgesetzt werde[4]). Anerkennung gewährten sie jedoch hinwiederum

---

1) Epiph. haeres. XXXVI, 2.

2) Die betreffende Stelle lautet: *Εἰσί τινες οἱ δύο ψυχὰς ἔχειν αὐτὸν (τὸν ἄνθρωπον) δοξάζοντες, καί τισιν ἀσυλλογίστοις ἐπιχειρήμασι τὴν ἰδίαν κρατύνουσιν αἵρεσιν. ἡ τοίνυν ἁγία καὶ οἰκουμενικὴ αὕτη σύνοδος τοὺς τῆς τοιαύτης ἀσεβείας γεννήτορας καὶ τοὺς ὁμοφρονοῦντας αὐτοῖς ἀναθεματίζει μεγαλοφώνως.*

3) Tertull. de anima, 4, 24.

4) Just. Dial. c. Tryph. 5. — Arnob. adv. gent. p. 53 u. 56. 63 u. 64.

der richtigen Erkenntniß Platon's, daß die Guten einer Belohnung [1]) die Bösen dagegen einer Bestrafung in einem zukünftigen Leben entgegengehen. Doch unterließen sie es auch hier nicht, den Irrthum Platon's zu tadeln, daß dieses Körperleben, in dem wir uns jetzt befänden, nur Folge der Strafe sei, die uns aus einem höheren, ganz unsterblichen Leben in dieses theilweise sterbliche herabgestürzt habe. Es entging ihrem Scharfblicke nicht, daß, wenn die Seele in Folge einer Strafe einen Theil ihrer Unsterblichkeit verlieren könne, sie ja der Gefahr ausgesetzt sei, in Folge fortgesetzten Unrechtthuns zuletzt ihre Unsterblichkeit gänzlich zu verlieren und in Nichts aufgelöst zu werden [2]).

Wir sehen aus all diesem, daß die Väter an der Seelenlehre Platon's manches Richtige und Anerkennenswerthe fanden, besonders soweit sich dieselbe auf Wahrheiten bezieht, welche sich aus der natürlichen Beschaffenheit der Seele durch die Erfahrung des Lebens gewinnen lassen. Dennoch aber stimmen sie keiner der platonischen Ansichten unbedingt bei, wohl wissend, daß die Offenbarung über den übernatürlichen Beruf und die höhere Bestimmung der Seele allein Licht und Aufschluß biete, und daß dieselbe deßhalb auch die Natur der Seele erst richtig verstehen lasse. Deßhalb sehen wir auch in den Vätern nicht das Bestreben, sich Platon's Seelenlehre anzueignen, sondern dieselbe zu ergänzen, zu rectificiren, und sie in der Wahrheit der christlichen Erkenntniß zum rechten Ziele zu führen. —

§. 12. Platon's Grundanschauung vom Wesen der Erkenntniß.

Je tiefer wir in die platonische Begriffswelt eindringen, desto klarer und schärfer zeigt sich deren Verschiedenheit von der christlichen und desto belehrender werden unsere Beobachtungen über sie. Platon's Anschauungen unterscheiden sich nicht in ihrer Substanz, sondern nur in der Aus- und Durchbildung von denen seines Volkes. Seine Darlegung und Entwickelung der Philosophie hängt in gewisser Beziehung auch mit jener antiken Vorstellung zusammen, welche sich die Götter in Marmorbildern verkörpert dachte. Wir würden sehr irren, wenn wir annehmen wollten, das Heidenthum habe in seinen Götterbildern nur

1) Just. cohort. 6. — Theoph. ad Autol. III, 7. — Clem. Strom. IV, 8.
2) Greg. Nyss. de opif. hom. 28. p. 121.

eine gesteigerte Form von dem erblickt, was wir im Christenthume in den Bildern der Heiligen festhalten. Nein! Die heidnische Vorstellung sah in den Götterbildern nicht bloße Darstellungen, sondern Incorporationen der Götter selbst und verehrte deßhalb auch die Statuen als Götter.

Dieselbe Grundanschauung beseelt Platon's Philosophie. Die philosophischen Gedanken, der ganze Bau der Philosophie, war ihm nicht blos eine Form, die göttliche Wahrheit darzustellen, sondern die wesenhafte Wahrheit, die göttliche Idee, die göttliche Wahrheit selbst, in menschlichem Begriff. Seinem obersten Grundsatze gemäß, daß der Mensch ursprünglich mit dem Göttlichen wesenhaft vereinigt gewesen sei, mußte er folgerichtig auch annehmen, daß der Verlust dieser Einheit nur dadurch wieder gut gemacht werden könne, daß der Mensch mittels der Erkenntniß das verlorene Göttliche in den Ideen sich wieder selbst zurückeroberte und so seine Natur wieder selbst restituirte.

Dieser Grundanschauung entspricht das ganze System seiner Philosophie. Dieselbe gilt ihm für das eigentliche Mittel zur Restitution der zerrütteten Menschennatur [1]), die sich selbst helfen, sich selbst retten soll durch ihr Emporleben, und durch ihr Emporschwingen in die göttliche Welt der Ideen. In der Natur der Seele muß darum auch die Signatur zur Construction der ganzen Erkenntnißlehre liegen. Die Erkenntniß muß gleichsam mittels natürlicher Sympathie, mittels eines Sichanschmiegens unserer Seele an das im ganzen All verbreitete Göttliche wieder gewonnen werden. [1])

Platon's Erkenntnißprinzip ist also ein anderes als das der neuern Philosophie. Diese will die Wahrheit aus dem subjectiven Denken produciren, Platon will sie mittels der denkenden Seele in dem göttlichen Wesen selbst gewinnen. Beide Standpunkte, der moderne und der alt heidnische, gleichen sich aber darin, daß sie übereinstimmend annehmen, der Mensch müsse sich selbst zur Wahrheit verhelfen. Platon suchte an das Göttliche selbst die Zauberruthe der Dialektik zu legen und vermeinte so die Gold- und Lichtadern der Wahrheit aufdecken zu können. Mit einfachen und klaren Worten spricht er dieses

---

1) Die Philosophie soll die „bei der Entstehung gestörte Vernunft-Ordnung im Menschen durch Betrachtung der göttlichen Umläufe des All wieder in Ordnung bringen:" τὰς περὶ τὴν γένεσιν ἐν τῇ κεφαλῇ διεφθαρμένας ἡμῶν περιόδους ἐξορθοῦντα διὰ τὸ καταμανθάνειν τὰς τοῦ παντὸς ἁρμονίας τε καὶ περιφοράς. Tim. 90d.

im Timäus 28a aus [1]): „Was ist das, was immer ist, aber kein Werden hat (Gottheit), und was ist das, was immer wird aber niemals ist? Das Eine, welches immer in demselben Zustande ist, wird durch Nachdenken mittels der Vernunft erfaßt, das Andere dagegen, welches wird und vergeht, eigentlich aber niemals ist (die Welt), wird durch Meinung mittels sinnlicher Wahrnehmung ohne Vernunft aufgefaßt."

Im Erkennen tritt also die Construction der Natur der Seele ganz in den Vordergrund, indem sowohl die höhere als die niedere Sphäre derselben, sich aus der umgebenden Welt die Wahrheit anzueignen sucht; die höhere Vernunftseele die Wahrheit der Idee, die niedere, sinnliche Seele dagegen die Wahrnehmung der sinnlichen Erscheinung.

So macht sich also im Erkennen dieselbe Unterscheidung in der Seele geltend, wie im ganzen Wesen derselben. Die höhere Vernunftseele erhebt sich mittels des vernünftigen Begriffes über die sinnliche Wahrnehmung, um das Göttliche in der Idee erfassen zu können. Denn nur das dem Göttlichen im Menschen Verwandte, kann auch das Göttliche im All wieder ergreifen. Ganz genau drückt er diesen Gedanken in der schon citirten Stelle (Tim. 90d) aus: „Das Göttliche in uns aber hat verwandte Bewegungen mit den Gedanken und Umläufen des All. Diesen nun muß ein Jeder Folge leisten, die schon bei der Entstehung verderbten Umläufe in unserm Kopfe durch das Erkennen der Harmonie und der Umläufe des All verbessern, dem Erkannten das Erkennende der früheren Beschaffenheit gemäß ähnlich machen, und nach Erreichung dieser Aehnlichkeit den Zielpunkt des durch die Götter den Menschen vorgeschriebenen besten Lebens sowohl für die gegenwärtige als für die zukünftige Zeit gefunden haben." [2])

Die eigentliche Erkenntniß kommt also dadurch zu Stande, daß unsere Seele sich in ein ihrer Construction entsprechendes Verhältniß

---

1) *Τί το ὂν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν ἀεί, ὂν δὲ οὐδέποτε; τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτὸν ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὄν, τὸ δ' αὖ δόξῃ μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστὸν γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν.*

2) *Τῷ δ' ἐν ἡμῖν θείῳ ξυγγενεῖς εἰσὶ κινήσεις αἱ τοῦ παντὸς διανοήσεις καὶ περιφοραί. ταύταις δὴ ξυνεπόμενον ἕκαστον δεῖ, τὰς περὶ τὴν γένεσιν ἐν τῇ κεφαλῇ διεφθαρμένας ἡμῶν περιόδους ἐξορθοῦντα διὰ τὸ καταμανθάνειν τὰς τοῦ παντὸς ἁρμονίας τε καὶ περιφοράς, τῷ κατανοουμένῳ τὸ κατανοοῦν ἐξομοιῶσαι κατὰ τὴν ἀρχαίαν φύσιν, ὁμοιώσαντα δὲ τέλος ἔχειν τοῦ προτεθέντος ἀνθρώποις ὑπὸ θεῶν ἀρίστου βίου πρός τε τὸν παρόντα καὶ τὸν ἔπειτα χρόνον.*

zu den Dingen setzt. Von der sinnlichen Wahrnehmung, welche die niedere Seelensphäre gewinnt, muß die mittlere zur richtigen Vorstellung aufsteigen (confr. Tim. 71 b), um dann in der Vernunft die Idee zu erreichen. Denn erst, wenn die Wahrnehmungen auf richtige Vorstellungen, und diese auf Ideen zurückgeführt sind, sind sie Eigenthum der Vernunft und haben sie bleibenden Werth, wie auch die Begierden erst dann, wenn sie mittels des Muthes der Vernunft unterworfen und veredelt sind, am eigentlich sittlichen Leben Theil nehmen. Wie Platon das Verhältniß der Wahrnehmung und Vorstellung zur Erkenntniß der Idee im Einzelnen durchgeführt hat, werden wir weiter unten sehen.

Hier haben wir nur noch zu erörtern, wie diese Erkenntnißtheorie mit der Anschauung zusammenhänge, daß die Erkenntniß auf Erinnerung beruhe. Denn es könnte vielleicht der Einwurf gemacht werden, auch Platon sei, indem er die Ideen aus der Erinnerung des Menschen ableite, der Ansicht, daß die Wahrheit aus dem eigenen Innern des Menschen geschöpft werde, wie die neuere Philosophie behauptet. Dies wäre aber eine ganz unrichtige Auffassung der Lehre Platon's von der Erinnerung, und gerade das Gegentheil von dem, was er darunter verstand. Denn sowohl im Menon als im Phädros und Phädon, wo er auf diese Frage ausführlicher eingeht, zeigt er, daß das Wissen, gerade weil es auf der Erinnerung basirt ist, nicht unser Produkt, sondern nur eine Reproduktion dessen sei, was wir ehedem geschaut hätten. Und diese Reproduktion käme in uns dann zu Stande, wenn durch irgend eine äußere Veranlassung jene Ideen wieder in uns aufgeweckt würden (conf. Men. 85 c.). In demselben Men. (86 a.) führt er dann, wie im Phädon, die Fähigkeit des Wissens, welche in den Ideen begründet ist, auf unsere Unsterblichkeit zurück. Während also die neuere Philosophie behauptet, daß das ganze nicht denkende Dasein im Denken zum Bewußtsein gebracht und so in erkannte Wahrheit übergesetzt und als Wissenschaft producirt werde, ist die Erinnerung an die Ideen bei Platon nicht die Fähigkeit, das Wissen aus sich selbst zu schöpfen, sondern sie bietet nur die Veranlassung und die Fähigkeit, sich das Göttliche wieder anzueignen. Wie Restitution und Reproduction zur Construction und Production, so verhält sich also der Standpunkt Platon's zu dem des neuern Pantheismus. —

Doch es ist unsere Aufgabe, hier zunächst das Verhältniß von

Platon's Erkenntnißlehre zur positiv christlichen Erkenntnißlehre festzustellen. Zu diesem Zwecke müssen wir aber auf die obersten Grundsätze, die das Christenthum hinsichtlich der Erkenntniß der höheren Wahrheiten aufstellt, zurückgehen. Diesen zufolge ist es aber unmöglich, Gottes Wesen in einer endlichen Erscheinung festzuhalten, und von ihm eine entsprechende Vorstellung und einen congruenten Begriff zu bilden.

Ferner gibt es ihr zufolge auch übernatürliche Wahrheiten, die dem Menschen nur durch Gottes persönliche Offenbarung mitgetheilt werden, und zu welchen er darum in einem freien, aufnehmenden, gläubigen Verhältnisse stehen muß, weil die Befriedigung des Geistes nicht in dem Begreifen dieser Offenbarung, sondern in der göttlichen Wahrhaftigkeit liegt. So steht also nach christlicher Lehre der Mensch vor den reichen Quellen der Wahrheit, um daraus nach dem Maaß seiner Pflichten und Bedürfnisse zu schöpfen, ohne sich einbilden zu dürfen, dieselben je erschöpfen zu können. Dieser Grundanschauung des Christenthums zufolge, nimmt also das menschliche Erkennen zu den höheren Wahrheiten ein Verhältniß ein, welches Platon und der antiken Welt noch ganz ferne lag.

Nach christlicher Anschauung kann die philosophische Erkenntniß nicht mit der Wahrheit selbst identisch sein, sondern ist immer nur eine den beschränkten Geisteskräften des Menschen entsprechende Auffassung der Wahrheit. Der Begriff, die Definition, überhaupt der Gedanke, ist nur die menschliche Darstellung der Wahrheit, die sich zu ihr nur wie ein gelungenes Kunstgebilde, zur dargestellten Sache verhält. Darum warnt auch der heilige Paulus vor jener Philosophie, welche statt der Wahrheit, künstliche, geschraubte Begriffe und Phrasen geben will.[1])

Darum wies die christliche Wissenschaft im Mittelalter, als sie ihrer Idee in so hohem Grade entsprach, dem philosophischen Erkennen, gegenüber der göttlichen Wahrheit nur dienenden Charakter und die Bestimmung zu, ein Hülfsmittel zu sein, durch das dieselbe nicht ersetzt, noch inhaltlich erweitert, sondern nur für unsere Bedürfnisse und Begriffe, so weit möglich, faßbarer gemacht werden soll. Darum wies die kirchliche Autorität in Gemeinschaft mit der christlichen Wissenschaft von jeher die philosophische Erkenntniß auf's Entschiedenste in

---

1) I. Tim. 4, 7; vgl. II. Tim. 4, 4.

ihre Schranken zurück, selbst wenn sie auf dem Boden der Naturerkenntniß, den christlichen Boden verlassend, die Natur, statt als ein Werk offenbarender göttlicher Allmacht, von welcher der Mensch lernen sollte, als ein Spielzeug für verwegene Speculationen betrachtete, das er wissenschaftlich eben so gut wie Gott construiren könnte. Darauf gründet sich auch der Gegensatz, in dem die Kirche von Anfang an mit dem Gnosticismus steht, in dessen Grund-Anschauung es liegt, daß der Mensch sich mittels seiner Phantasie und seines Gedankens in den Erscheinungen und Prozessen des All die göttliche Wahrheit selbst suchen, und sich so gewissermaßen die Offenbarung selbst verschaffen könne. Und der Gnosticismus der ersten christlichen Jahrhunderte stützte sich in seinen wesentlichen Prinzipien auf den Platonismus, insofern derselbe die menschliche Erkenntniß für eine Offenbarung der göttlichen Wahrheit hielt. Es besteht also ein tiefer Unterschied zwischen den Prinzipien der christlichen und zwischen denen der platonischen Erkenntnißlehre. —

Wir sagten oben, daß der neuere Pantheismus von dem Platonismus in seiner Erkenntnißlehre zwar sehr verschieden sei, bemerkten aber, daß zwischen beiden insofern eine Art von Verwandtschaft bestehe, als beide Standpunkte die Wahrheit durch menschliche Selbsthülfe erlangen zu können glaubten. Diese Verwandtschaft des neuern Pantheismus mit dem alten Platonismus kommt aber daher, daß derselbe aus dem Protestantismus und somit aus einer religiösen Anschauung hervorgegangen ist, die mit der platonischen in Manchem übereinstimmt, aber besonders in der Auffassung von dem ursprünglichen Zustande der Menschheit und von dem Sündenfalle. Der Protestantismus nimmt nämlich an, daß der Zustand der Vollkommenheit der ersten Menschen ein ganz *natürlicher* gewesen sei und daß darum als Folge des ersten Sündenfalles auch *nicht* ein *Verlust des übernatürlichen Gnadenstandes, sondern ein Verlust und ein Ruin der höheren Naturkräfte eingetreten sei.* Diese Anschauung des Protestantismus ist aber dem Platonismus verwandt. Die ursprüngliche protestantische Rechtfertigungslehre nahm darum auch an, daß durch die Gnade der Erlösung unsere Natur auf ganz mechanische, fast physische Weise aus dem Ruin wiederhergestellt und ergänzt werde. Denn sobald die Gnade *nicht auf den freien sittlichen Menschen und nicht mit diesem wirkt,* ist ihre Einwirkung einem physischen Prozesse gleich ähnlich jenem, wie Platon die ursprünglich vollkommene

Natur aus ihrer Zerrüttung durch Aufnahme der Ideen in die Seele wiederherstellen will.

Als darum später durch den protestantischen Rationalismus jene mechanische Rechtfertigungs- und Restaurationslehre in Mißachtung gekommen war, brach sich von selbst die Ansicht Bahn, der Mensch müsse aus sich selbst die Lücken und Gebrechen seiner Natur ausfüllen und den Ruin derselben auch auf natürlichem Wege wieder heilen. Lehrte also die protestantische Orthodoxie, in unserer Natur liege das Verderben und nicht darin, daß ein höheres Gnadenband zerrissen sei, so sagte der spätere Rationalismus folgerichtig, in uns allein liege auch die für solches Verderben nöthige Hülfe; ein blos in der Natur liegendes Gebrechen müsse auch durch die Natur wieder ausgestoßen werden; — die Natur müsse sich selbst helfen.

So brach sich denn auch in der Philosophie, welche dieser Richtung entsprach, die Ueberzeugung Bahn, der Mensch müsse sich selbst die Wahrheit, selbst das Heil suchen. Da man sich aber doch zu sehr an die Offenbarung gewöhnt hatte und sich von der Ueberzeugung, daß die Wahrheit etwas rein Geistiges und für das freie Glauben und Denken des Menschen Bestimmtes sei, nicht mehr losmachen konnte, so suchte man sie auch nicht mehr wie Platon in realen Ideen außerhalb des Menschen, nicht im göttlichen Kosmos, sondern in den Tiefen des Menschengeistes selbst, in welche bisher der Geist der göttlichen Offenbarung hinein geredet hatte. Der von der göttlichen Wahrheit durchdrungene Menschengeist setzte sich nun in der Philosophie selbst auf den Offenbarungsstuhl, um aus sich selbst das ersehnte Licht, das verlorene Glück zu schöpfen. Das ist es ja, was Hegel, der genialste Denker in dieser Richtung, als die Aufgabe der Philosophie hinstellte. An die Offenbarung gewöhnt, modificirte sich dieser neuere Gnosticismus dahin, die Wahrheit müsse aus dem innern Menschen, aus dem Geiste producirt werden, während der Platonismus sie aus den Erscheinungen und Offenbarungen des Weltalls, mittelst der Erinnerung zu reproduciren gesucht hatte.

Trotz des tiefen Unterschiedes, welcher so zwischen der christlichen und zwischen der platonischen Erkenntnißweise herrscht, hat doch die kirchliche Wissenschaft die Schriften Platon's auch in dieser Beziehung immer mit einer Art von Vorliebe behandelt. Denn Platon suchte ja die Wahrheit nur deßhalb in der philosophischen Erkenntniß, weil ihm

die höhere Offenbarung fehlte. Er war darum ohne Schuld, während alle Diejenigen, welche seine Prinzipien innerhalb des Christenthums und gegenüber demselben geltend zu machen, und angesichts der geoffenbarten Wahrheit, die Philosophie zur obersten Wahrheitsquelle zu machen und auf den Thron zu erheben suchten, von der Kirche in ihre Schranken gewiesen wurden.[1]) —

§. 13. Platon's Ideenlehre.

Die in der neuern Philosophie herrschende Unterscheidung von Subjectivität und Objectivität besteht in der Philosophie Platon's noch nicht. Der ganzen antiken Welt war der Begriff einer von der Objectivität losgelösten Thätigkeit und Aeußerung des Geistes fremd. Wenn auch griechische Sophisten behaupteten, der einzelne Mensch in seiner individuellen sinnlichen Disposition bestimme die Erkenntniß, der Dinge, oder „sei das Maaß der Dinge", so hatte dies doch nur den Sinn, daß der Mensch die Dinge, so wie sie sinnlich auf ihn einwirken, auch in der Erkenntniß auffasse. Sie meinten damit aber nicht, daß der Mensch die Erkenntniß der Dinge, abgesehen von ihnen selbst, aus sich schöpfe und construire. Dieser Subjectivismus des Denkens ist Sache des neuern Pantheismus.

Am weitesten ist aber Platon, dessen Geist das griechische Wesen in seiner vollkommensten und edelsten Weise repräsentirte, von solchem Subjectivismus entfernt. Im Gegentheil geht die ganze Richtung seiner philosophischen Erkenntniß darauf aus, das unveränderliche Wesen, das göttliche Sein in den Dingen, die ewige Wahrheit derselben aufzufassen. Es war nun natürlich, daß ein so wissenschaftlicher Geist dieses Ewige nicht ohne eine wissenschaftliche Bezeichnung lassen konnte. Und da er das Ewige und Unvergängliche, als das mit dem Geiste Erfaßbare, immer in seinem unterschiedlichen Verhalten zum Sinnlichen

---

1) Den großen Nachtheil, welchen die gegen die geoffenbarte Wahrheit in die Schranken geführte platonische Philosophie mit sich brachte, finden wir trefflich geschildert in den Dissertationen zu den Werken des heil. Irenäus, in der Ausgabe von Migne Seite 50. §. 32., wo es heißt: E Christianis plurimi deinceps hujus philosophiae quae prae ceteris in pretio erat, ob affinitatem quam cum Scripturis habere videbatur, studio incumbentes, hanc pene cum Scripturis ipsis adaequare, et ad ejus magis quam ad illarum principia ratiocinationes suas exigere assueverunt.

und zur sichtbaren Welt auffaßte, so benannte er dasselbe auch mit einem Ausdrucke, der dieses übersinnliche Schauen und Erkennen treffend bezeichnet — mit dem Ausdruck Idee (*ἰδέα, εἶδος*), gleichsam als das mit dem Geiste erschaubare und erfaßbare, centrale, ewige Wesen der sichtbaren, sinnlichen Welt.

Die Ideen sind demnach die Manifestationen des göttlichen Seins, soweit sich dasselbe ausbreitet, sowohl in der Vielheit der Erscheinungen, als in der Seele. Denn auch die logischen Gesetze, nach welchen die Seele die Vielheit der Erscheinungen einheitlich zusammenfaßt, und zur Erkenntniß erhebt, sind göttliche Gesetze wie die, welche in der äußeren Welt die Erscheinungen unter den ewigen Gesetzen und Ideen zusammenfassen. Die Ideen in der Seele des Menschen, wie in der übrigen Welt, kommen aber aus derselben göttlichen Ur- und Lichtquelle, aus welcher die Seele des Menschen wie die Weltseele geflossen ist. Was sich in den sichtbaren Erscheinungen der Welt offenbart, ist nur das centrale Wesen der göttlichen Weltseele, die sich auch in den vielen Vorstellungen der menschlichen Vernunft als das Gesetz des Göttlichen geltend macht. Erkenntniß kann aber weder die erkennbare Welt, noch der erkennende Mensch allein erzeugen; sie wird nur erzeugt, wenn die verwandten Bewegungen unserer Seele auf die ihnen verwandten im Weltall treffen, wenn unsere begreifenden Ideen mit den begreifbaren Ideen im All zusammentreffen, und beide Ideenkreise sich durchdringen und gegenseitig ergänzen. —

Von der Idee nun gibt Platon in der Republik X., 596a folgende Definition: [1]) „sie sei der eine Gattungsbegriff, unter welchem wir jegliches Viele, dem wir denselben Namen beilegen, zusammenzufassen gewohnt sind.“ Eine ganz ähnliche Definition gibt er Theät. 204 a. und Phädros 249 b. An der letztern Stelle sagt er [2]): „Der Mensch muß vermöge dessen, was man Vernunftbegriff (Idee) nennt, welcher aus vielen Wahrnehmungen hervorgehend, durch Nachdenken in Eines zusammengefaßt wird, zur Erkenntniß gelangen. Das ist die Rückerinnerung an Jenes,

---

1) *Εἶδος γάρ πού τι ἓν ἕκαστον εἰώθαμεν τίθεσθαι περὶ ἕκαστα τὰ πολλὰ οἷς ταὐτὸ ὄνομα ἐπιφέρομεν.*

2) *Δεῖ γὰρ ἄνθρωπον ξυνιέναι κατ᾽ εἶδος λεγόμενον, ἐκ πολλῶν ἰὸν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῷ ξυναιρούμενον· τοῦτο δέ ἐστιν ἀνάμνησις ἐκείνων, ἅ ποτ᾽ εἶδεν ἡμῶν ἡ ψυχὴ συμπορευθεῖσα θεῷ καὶ ὑπεριδοῦσα ἃ νῦν εἶναί φαμεν, καὶ ἀνακύψασα εἰς τὸ ὂν ὄντως· διὸ δὴ δικαίως μόνη πτεροῦται ἡ τοῦ φιλοσόφου διάνοια· πρὸς γὰρ ἐκείνοις ἀεί ἐστι μνήμῃ κατὰ δύναμιν, πρὸς οἷς περ ὁ θεὸς ὢν θεῖός ἐστιν.*

was einst unsere Seele sah, als sie mit der Gottheit zog, und auf das, was sie jetzt Sein nennen, herabblickte, und zu dem wahrhaft Seienden sich erhob. Darum beschwingt sich mit Recht auch blos der Geist des Philosophen, weil er mit seiner Erinnerung, soweit er es vermag, an Demjenigen haftet, wobei verweilend der Gott göttlich ist." (249 b.)

Phädros 247 b. u. c. nennt er die Ideen [1]) „das farblose, gestaltlose, untastbare Sein, welches nur zu schauen ist, wenn die Vernunft die Seele leitet. Solche Ideen seien die Gerechtigkeit an sich, die Besonnenheit und die Erkenntniß, die nicht mit einem Werden verbunden, noch die, welche irgend eine verschiedene und auf Verschiedenes gerichtet ist von dem, was wir jetzt Seiend nennen, sondern die auf das wirklich seiende Sein (τὸ ὄντως ὄν) gerichtet ist." Die Ideen sind also nicht Producte des Denkens, sondern reale Existenzen, Manifestationen des Göttlichen in der äußern Welt und in der Seele.

Im Parmenides 132 b. wird die Ansicht, daß die Ideen bloße Gedanken seien, ausdrücklich zurückgewiesen [2]), da ja jeder Gedanke Gedanke eines Gegenstandes sein müsse und nicht für sich bestehen könne." Es wird sodann gesagt, daß sie ihrem Wesen nach gewissermaßen Vorbilder der Natur und die anderen Gegenstände ihnen ähnlich und ihre Nachbilder seien, und daß jenes Theilhaben des Andern an den Ideen Nichts sei, als ein ihnen ähnlich sein." Doch läßt er auch diese Ansicht nicht ganz gelten, vielmehr erscheinen die Ideen ihm nicht blos als außer den Dingen stehende und von ihnen nachgeahmte Vorbilder, sondern gewissermaßen als die Quellen des Seins, um welche die verschiedenen Arten des Seins, die von ihnen ausfließen, sich ordnen und so für das Denken begreifbar werden. Ihre Existenz gründet darum auch nicht im Endlichen, sondern im unvergänglichen Gebiete des ewigen Seins, von dem es Tim. 28—29 heißt, daß es die Ursache alles Gewordenen sei, indem der letzte Grund alles Seins, der weltbildende Gott es selbst zum Vorbilde für alles Gewordene genommen habe. Da aber, wie wir dort gesehen haben, die Bildung der Welt

---

1) ἡ γὰρ ἀχρώματός τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ αναφὴς οὐσία ὄντως οὖσα ψυχῆς κυβερνήτῃ μόνῳ θεατῇ νῷ χρῆται. — ἐν δὲ τῇ περιόδῳ καθορᾷ μὲν αὐτὴν δικαιοσύνην, καθορᾷ δὲ σωφρυσύνην, καθορᾷ δὲ ἐπιστήμην, οὐχ ᾗ γενεσις πρόςεστιν, οὐδ᾽ ἥ ἐστί που ἑτέρα ἐν ἑτέρῳ οὖσα ὧν ἡμεῖς νῦν ὄνιων καλοῦμεν, ἀλλὰ τὴν ἐν τῷ ὅ ἐστιν ὂν ὄντως ἐπιοτήμην οὖσαν.

2) Τί οὖν; φάναι, ἓν ἕκαστόν ἐστι τῶν νοημάτων, νόημα δὲ οὐδενός; Ἀλλ᾽ ἀδύνατον, εἰπεῖν.

nach jenen Vorbildern als eine Emanation und nicht als ein Erschaffen zu nehmen ist, so erscheinen die Ideen demgemäß als göttliche Kräfte in der Welt, aus welchen die engeren Kreise des Daseins ausfließen, wie aus der Idee der Ideen der Gesammtkreis des Weltalls ausgeflossen ist. Wie es darum zwei Gattungen des Seins gibt, eine des sichtbaren und eine des denkbaren, denen zwei Stufen des Erkennens entsprechen, das Meinen und das vernünftige Nachdenken, so gibt es außer den sinnlichen Wahrnehmungen auch Ideen, die wir durch das dialektische Denken der Vernunft auffassen.

Er entwickelt diese Ansicht im Tim. (51. c.) in folgenden Sätzen:[1]) „Ich selbst gebe also meine Stimme dahin ab, wenn Einsicht und richtiges Meinen zwei verschiedene Gattungen bilden, dann gibt es diese durch unsere Sinne nicht wahrnehmbaren, nur dem Nachdenken zugänglichen Begriffe an sich; unterscheidet sich aber der Ansicht Einiger zufolge richtiges Meinen und Einsicht in Nichts, dann müssen wir Alles, was wir vermittelst des Körpers wahrnehmen, für ganz zuverlässig halten. Aber jene beiden (Einsicht und Meinen) sind als ein zweifaches aufzustellen, da sie abgesondert entstanden und von unähnlicher Beschaffenheit sind. Denn das Eine erzeugt sich in uns durch Belehrung, das Andere durch Ueberredung; das Eine beruht auf richtigen Gründen, das Andere ist unbegründet; das Eine ist durch Ueberredung nicht zu erschüttern, das Andre wechselt durch sie; für des Einen theilhaftig muß man jeden Menschen erklären, für theilhaftig der Einsicht aber nur Götter und eine nicht zahlreiche Gattung von Menschen. Da sich das aber so verhält, so müssen wir einräumen, der sich selbst gleiche Begriff (die Idee) sei ein für sich Bestehendes, nicht Entstandenes, Unvergängliches, welches weder von anderswoher etwas in sich aufnimmt, noch in ein Anderes übergeht, ein Unsichtbares und auch durch

---

1) *εἰ μὲν νοῦς καὶ δόξα ἀληθής ἐστον δύο γένη, παντάπασιν εἶναι καθ᾽ αὑτὰ ταῦτα, ἀναίσθητα ὑφ᾽ ἡμῶν εἴδη, νοούμενα μόνον εἰ δ᾽ ὥς τισι φαίνεται, δόξα ἀληθὴς νοῦ διαφέρει τὸ μηδέν, πάνθ᾽ ὁπόσα αὖ διὰ τοῦ σώματος αἰσθανόμεθα, θετέον βεβαιότατα. δύο δὴ λεκτέον ἐκείνω, διότι χωρὶς γεγόνατον ἀνομοίως τε ἔχετον. τὸ μὲν γὰρ αὐτῶν διὰ διδαχῆς, τὸ δ᾽ ὑπὸ πειθοῦς ἡμῖν ἐγγίγνεται. καὶ τὸ μὲν ἀεὶ μετὰ ἀληθοῦς λόγου, τὸ δὲ ἄλογον. καὶ τὸ μὲν ἀκίνητον πειθοῖ, τὸ δὲ μεταπειστόν, καὶ τοῦ μὲν πάντα ἄνδρα μετέχειν φατέον, νοῦ δὲ θεούς, ἀνθρώπων δὲ γένος βραχύ τι. τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων ὁμολογητέον ἓν μὲν εἶναι τὸ κατὰ ταὐτὰ εἶδος ἔχον, ἀγέννητον καὶ ἀνώλεθρον, οὔτε εἰς ἑαυτὸ εἰσδεχόμενον ἄλλο ἄλλοθεν οὔτε αὐτὸ εἰς ἄλλο ποι ἰόν, ἀόρατον δὲ καὶ ἄλλως ἀναίσθητον, τοῦτο ὃ δὴ νόησις εἴληχεν ἐπισκοπεῖν.*

die anderen Sinne nicht Wahrnehmbares, dessen Betrachtung der Denkkraft anheimfiel."

Weil die Idee etwas an und für sich Bestehendes ist, dessen Existenz und Wesen in den Dingen, welche an ihr Theil nehmen, und in welchen sie sich offenbart, nicht aufgeht, so ist sie auch in keiner Weise veränderlich, sondern bleibt in Allem, was von ihr erfüllt ist, stets dasselbe. Platon führt diesen Gedanken im Symposium 211 a. b. an der Idee der Schönheit auf's Ausführlichste durch. Weil die Idee aber ihrem Wesen nach so beschaffen ist, daß sie weder zu- noch abnimmt, und die auf ihr basirenden Erscheinungen nach ihrem wahren unvergänglichen Wesen in sich concentrirt, darum hat auch Alles, was nicht rein zufällig, sondern irgendwie wesenhaft ist, seine Idee. Auch das Kleinste und Unbedeutendste beruht auf einer solchen und ist auf eine solche bezogen, wie Parmenides 130c bemerkt wird; denn nicht die Idee wird gering im Geringen, sie bewahrt immer ihre eigene Existenz. Das Geringe und Unbedeutende nimmt eben nur in geringer Weise an dem Wesen Theil, das in der Idee vollkommen real ist.

Platon spricht republ. III. 402c. und ibid V. 476a. sogar von Ideen des Bösen, des Ungerechten und des Unschönen, welche ebenfalls den ihnen zugehörigen Erscheinungen zu Grunde liegen. Es ist dies ein neuer Beweis, daß er sich von dem Dualismus, der in seiner Kosmologie hervortritt, auch in der Ideenlehre nicht frei zu halten vermochte, und daß seine Voraussetzung der ursprünglichen ungewordenen Materie auch die Annahme materieller Prinzipien zur Folge hat. Doch alterirt dies seine Grundanschauung, daß die Ideen die Manifestationen des Göttlichen seien, ihrem Wesen nach durchaus nicht, obgleich dieser Dualismus die klare Consequenz seines Systemes stört.

So sind also die Ideen jene Kreise der göttlichen Lebensbewegungen im All, an welche sich die verwandten dialektischen Bewegungen unsrer Seele anschließen, und in denen sie sich das Göttliche aneignen und sich in denselben befestigen. Wir müssen hier immer wieder auf Platon's Grundanschauung von der Entstehung des Menschen und der ganzen Welt zurückweisen, welche er als einen Sturz, als eine Lebensbewegung des Göttlichen und als ein Versinken desselben in die Materie auffaßt. Allen körperlichen Erscheinungen wohnt demgemäß das göttliche Seelenelement in niederem oder höherem Grade inne. Wie der reich gegliederte Körper des Menschen die Eine Seele hat, welche sich zum Körper als wirkliche Idee verhält, so wohnt auch allen übri-

gen Erscheinungen des Kosmos ein göttliches Wesen inne, in dem sie ihre Idee haben.

Die Ideen haben darum auch ihre Rangstufen. Den niedrigeren Erscheinungen wohnen auch niedere Ideen, den höheren dagegen höhere Ideen inne, und wo das Materielle überwiegt und den Erscheinungen sein Gesetz aufdrückt, treten dann sogar in dualistischer Weise Ideen des Bösen hervor, wie wir gesehen haben. Auch die Pflanzen- und Thierwelt hat ihre Ideen; der menschlichen Seele wohnen die Ideen des Erkennens, des Begehrens, des Muthes inne und im Erkennen die Idee der Aehnlichkeit und Unähnlichkeit, der Einheit und Vielheit, der Gleichheit und Ungleichheit und alle anderen Begriffe, unter welche sie ihre einzelnen Vorstellungen zusammenzufassen befähigt ist. Das öffentliche Staatsleben ist getragen von der Idee der Gerechtigkeit, die sich in allen Gesetzen abzuspiegeln strebt, und die insbesondere wieder in Beziehung auf den Krieg als die Idee der Tapferkeit, in Bezug auf das bürgerliche Leben als Idee der Besonnenheit und Mäßigkeit hervortritt: gleichsam lauter kleinere Kreise, in welchen die menschliche Seele, diese Grundidee des menschlichen Denkens und Lebens, sich in concentrirter Weise darlebt.

Die höheren Ideen, die durch die Menschenseele und durch den ganzen Kosmos verbreitet sind, und als die höchsten Quellen des Seins erscheinen, sind die Ideen der Wahrheit, der Schönheit und vor Allem die Idee des Guten. In diesen höchsten Ideen haben alle anderen Ideen ihren Gipfel- und Schlußpunkt.

Nach der Darstellung des Phädros und des Symposion ist es aber die Idee der Schönheit, deren glänzendes Wesen in der Menschenseele nach ihrem Sturze die lebendigste Erinnerung zurückließ. Sie ist es darum auch, an welcher sich ihr Streben, nach einem höheren Leben zurückzukehren, zuerst wieder entzünden muß. An die schönen Erscheinungen in den Gestalten und dann an die schönen Seelen muß sich darum der philosophische Geist vor Allem wenden, um in deren Betrachtung das Urschöne wieder zu erfassen und für dasselbe sich zu begeistern. Der Aufgang aus der Höhle der Sinnlichkeit zum Sonnenhimmel der Wahrheit, öffnet sich nur durch diese Idee[1]), deren Erscheinungen wir durch den hellsten

1) Phädros 250 c *Περὶ δὲ κάλλους, μετ᾽ ἐκείνων τε ἔλαμπεν ἰόν, δεῦρό τε ἐλθόντες κατειλήφαμεν αὐτὸ διὰ τῆς ἐναργεστάτης αἰσθήσεως τῶν ἡμετέρων στίλβον ἐναρ-*

unserer Sinne wahrnehmen, und deren geistiger Glanz in uns zuerst wieder die Liebe zu dem erweckt, was über der Sinnlichkeit liegt. Die Idee des Schönen ist also eine göttliche Kraft und Energie, welche die menschliche Seele aus der Sinnlichkeit aufwärts zieht und mit jenem göttlichen[1]) Wahnsinn des edleren Eros erfüllt, ohne welchen nie etwas Großes erreicht wird und ohne welchen der Mensch seine Flügelkraft nie in die Sphäre des Göttlichen erheben kann. Sie bildet sonach die Brücke aus dem sinnlichen in's göttliche Sein.

Sie offenbart sich in den reinsten edelsten Formen des Sinnlichen, ist aber selbst eine unkörperliche Wesenheit und zieht den Blick des Menschen von der körperlichen Erscheinung hinüber ins Reich der göttlichen Wesenheiten.

Und wie die Idee der Schönheit vom Anblicke der Erscheinung zum Schauen des göttlichen Wesens, so führt die Idee der Wahrheit von der Erkenntniß der wandelbaren Existenzen, zur Erkenntniß der wesenhaften, unwandelbaren Existenz des Göttlichen. Denn das Wahre ist nur das wirklich Seiende (*τὸ ὄντως ὄν*). In Allem, was da ist und irgend Wesenheit hat, werden wir erinnert an die wahre Wesenheit. Wie darum alle Gattungen des Seienden, jede für sich, kleinere Ideenkreise haben, in denen sie sich concentriren, so gibt es eine Idee des Seienden und der Wahrheit überhaupt. Und wer diese Idee nicht erfaßt, wer nicht begriffen hat, was das Sein und die Wahrheit an sich ist, die allem einzelnen Seienden und Wahren zu Grunde liegt, der erkennt Nichts richtig, Nichts in seinem wahren Wesen, da jedes einzelne Wesen nur dann richtig erkannt werden kann, wenn sein Verhältniß zum Grundwesen und zur Grundwahrheit richtig erkannt und bestimmt ist. Gerade deßhalb fallen auch bei Platon die Ideen der Wahrheit und des Seins zusammen, weil die Wahrheit nur in der Auffassung des Seins besteht, wie es in allen Dingen und wie es in sich selbst ist. — Entzündet darum die Idee der Schönheit des Menschen Seele für das Schauen des höheren Seins, so befestigt sie die Idee der Wahrheit dauernd und wirksam in dem höheren göttlichen Sein. Sollen wir zur Erklärung dieses Verhältnisses ein Bild an-

---

γέστατα. ὄψις γὰρ ἡμῖν ὀξυτάτη τῶν διὰ τοῦ σώματος ἔρχεται αἰσθήσεων, ᾗ φρόνησις οὐχ ὁρᾶται.

1) Phädros 265 a *μανίαν γάρ τινα ἐφήσαμεν εἶναι τὸν Ἔρωτα.*

wenden, so verhält sich die Idee der Wahrheit, die der Mensch ergreift, zur Idee der Schönheit, die ihn ergreift und seinen Blick aufwärts zieht, wie der Lichtglanz des Himmels, der unser sinnliches Auge zum Anblick der Gestirne und ihrer Schönheit hinaufzieht, sich zu den Umläufen, zu den Bewegungen und zu den Gesetzen des Himmels verhält, auf welche sich der denkende Geist nach jenem Anblicke richtet. Denn ebenso zieht auch die Idee der Wahrheit unsern Geist tief in die Erforschung der Natur des Alls hinein und läßt ihn nicht ruhen und nicht befriedigt sein, bis er dasselbe durchdrungen hat.

Die höchste, alle anderen Ideen und selbst die der Wahrheit und der Schönheit überragende Idee, ist aber die des Guten. Nichts Schönes, nichts Wahres und Seiendes gibt es, was nicht an der Idee des Guten Theil hätte und von ihr herstammte. Alles, was ist und was erscheint, hat die Schönheit seiner Erscheinung, hat den Grad seines Seins vom Guten. Das Gute ist darum der centralste und universalste Begriff des Göttlichen. Wer diese Idee erfaßt hat, steht auf der Höhe aller Ideen und hat das eigentliche Wesen der Welt begriffen und den Grund von Allem erkannt. Wie sehr aber Platon die Idee des Guten für das eigentliche Wesen des Göttlichen ansah, erhellt aus dem schönen Satze Theat. 176a., wo er sagt,[1] „es müsse zwar ein Böses als Gegensatz des Guten geben; dieses Böse könne aber durchaus nicht seinen Sitz unter den Göttern haben, sondern es hafte nothwendig an der sterblichen Natur und an dieser Erde, darum sollen wir auch so schnell wie möglich von hinnen nach dorthin zu entfliehen streben.[2]) Dieses Entfliehen erfolgt aber durch die möglichste Annäherung an Gott, diese Annäherung aber dadurch, daß das Gute und Fromme mit Ueberlegung geschehe.“ Nur in der Erfassung des Guten ist also die Annäherung an Gott, das höchste Wesen, möglich. Im Guten zeigt sich uns Gott also in seinem eigentlichsten Wesen, indem die Idee des Guten die Quelle von Allem ist.

Diese platonische Ideen-Welt läßt sich auch mit der geistigen Welt der göttlichen Offenbarung, die uns Christus erschlossen hat, vergleichen.

---

1) *ὑπεναντίον γάρ τι τῷ ἀγαθῷ ἀεὶ εἶναι ἀνάγκη. οὔτ' ἐν θεοῖς αὐτὰ ἱδρῦσθαι, τὴν δὲ θνητὴν φύσιν καὶ τόνδε τὸν τόπον περιπολεῖ ἐξ ἀνάγκης. διὸ καὶ πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα.*

2) Auch dieser Satz bestätigt es wieder, daß Platon's Pantheismus von Spuren des Dualismus durchzogen ist.

Dieser Vergleich liegt um so näher, und ist um so revelanter, als Platon's Ideen-Welt gerade die Bedürfnisse stillen sollte, welche die christliche Offenbarung wirklich gestillt hat. Stellen wir aber den Vergleich wirklich an, so verhalten sich die Ideen Platon's zu den Erscheinungen und zu dem sinnlichen Dasein, wie sich in der Welt der christlichen Offenbarung die Dogmen zu den Wahrheiten und Gedanken verhalten, die aus ihnen abgeleitet und in ihnen, dem Wesen nach, eingeschlossen sind. Das ganze christliche Bewußtsein und Leben in seiner reichsten Entfaltung ist ja ein Abbild der Dogmen, welche das unzerstörliche und unveränderliche Wesen der christlichen Offenbarung ausmachen. Wie die platonischen Ideen die ganze reale Welt des Kosmos von ihrer niedersten Stufe bis zur höchsten erfüllen und umfassen, so gehen auch die christlichen Dogmen bis auf die untersten Stufen des christlichen Denkens und Lebens herab und steigen bis hinauf, wo sie sich auf jene heilige Dreieinigkeit selbst beziehen, in der alle Wahrheit gipfelt und von der ihr unveränderliches Wesen ausströmt.

Wie nach der Ansicht Platon's keine Idee durch irgend eine Erscheinung, so kann im Gebiete des christlichen Geisteslebens kein Dogma in irgend einen Gedanken, in irgend ein Gefühl aufgelöst und zersetzt werden. Wie die Ideen die Wesensquellen [1]) bilden, in denen jede einzelne Existenz ihren unverwüstlichen Grund und Boden hat, so haben in den christlichen Dogmen alle Gedanken und Gefühle, die sich in der Geschichte des Christenthums aus denselben entwickeln, ihre stets unerschöpfliche Quelle wesenhafter, göttlicher Wahrheit.

So sehr aber die Ideen, im Sinne Platon's genommen, zu der realen Welt ein ähnliches Verhältniß haben, wie die christlichen Dogmen zur christlichen Gedanken- und Geisteswelt, so tief ist doch auch auf der andern Seite der Unterschied in diesem beiderseitigen Verhältnisse. Platon sah seine Ideen für wesenhaft Göttliches, für göttliche Substanzen an, während die christlichen Dogmen nur Offenbarungen göttlicher Wahrheiten sind. Darin liegt wieder das heidnische Wesen, das Platon gar nie abzustreifen vermag, und das allen seinen Gedanken wie ein trüber Schatten anhängt. Immer und immer kehrt die Anschauung wieder, daß das Göttliche sich nicht in freier Liebe gebe, sondern in der Form der Ideen im Körper gefangen sei und, statt uns zu erlösen, durch die es aufhellende dialektische For-

---

1) *Αἱ πηγαί* wurden sie deßhalb auch von den Neuplatonikern genannt.

schung vielmehr von uns erlöst und aus dieser sinnlichen Verhüllung herausgehoben werden müsse.

Während darum die christlichen Dogmen auch dem einfachsten ungebildetsten Menschen ihre Wahrheit leicht erschließen, da sie nicht das in den Erscheinungen gefangene göttliche Wesen, sondern das redende Wort der göttlichen Liebe selbst sind, sind die Ideen Platon's nur den Wenigen zugänglich, welche mit hinlänglicher natürlicher Begabung, mit ausreichender dialektischer Bildung ausgerüstet sind, aber auch diesen nur nach langer Anstrengung, und auch dann bleiben sie doch immer noch das nämliche kalte herz- und lieblose Wesen, das wohl glänzend in der Vorstellung dasteht, aber durchaus nicht das gewährt, was es verheißt.

Das ist eben das pantheistische Wesen in Platon's Philosophie, in der das Göttliche in die Erscheinungen herabgesunken und darum auch in seinem eigenen Werth getrübt erscheint. Findet ja doch in der antiken Götterlehre ganz dasselbe statt. Denn was Platon's Ideen für das philosophische Denken, das sind die einzelnen griechischen Göttergestalten für das griechische Leben und dessen religiöse Vorstellungen. Die platonische Ideenwelt war nur die geistig aufgefaßte Götterwelt.[1]) Die einzelnen Götter waren ja nur Individualisirungen des Göttlichen, wie es sich in den Kräften der Natur, des sittlichen und intellektuellen Lebens offenbarte. Für jeden Kreis des Naturlebens, wie für jede Beziehung des sittlichen Lebens hatte der Grieche seinen Gott, wie Platon seine Ideen. Und wie alle anderen Götter, Pallas Athene die kluge, und Venus Urania die in himmlischer Schönheit strahlende, Liebe zum Göttlichen einflößende, und Zeus der lebenspendende, gute überragte, so überragten alle Ideen Platon's die des Guten, die der Schönheit und die der Wahrheit.

Das Reich der Götter war aber so geordnet, daß jeder Gott in seinem Kreise Herr war, aber dennoch höhere Götter über sich hatte bis zu Zeus hinauf, der, obgleich über allen anderen Göttern stehend, doch

1) Ganz dieselbe Ansicht wird in den Dissertationen zu Irenaeus I. Art. I. S. 86, Nr. 63 ausgesprochen. Und auch der Neuplatoniker Proklus hegt dieselbe, wenn er lib. I. Platonic. theol. cap. 24 sagt: *Πολλαχοῦ δὲ ὁ Πλάτων καὶ τὰ μετέχοντα τῶν θεῶν, τοῖς αὐτοῖς ὀνόμασιν ἀποσέμνει, καὶ θεοὺς ἐπονομάζει.* Proklus wollte damit nichts Anderes sagen, als daß Platon die Namen „Götter" und „Ideen" in ganz identischem Sinne gebrauche.

selbst wieder vom Schicksale beherrscht wurde.[1]) Ganz dieselbe aristokratische Ordnung herrscht in Platon's Ideenwelt, indem immer die niederen von den höheren und in concentrischer Weise alle von den höchsten Ideen des Guten umschlossen werden.[2]) Wie sehr aber so das Göttliche als sich selbst entfremdet aufgefaßt wurde, leuchtet in die Augen. In keiner der Ideen war das Göttliche erfaßt, wenn auch in jeder Göttliches erfaßbar war. Ebenso konnte der Grieche sich wohl einen Gott zum Freunde machen, aber damit hatte er noch lange nicht die Gottheit selbst für sich. Die ganze Götterreihe bis zum olympischen Zeus hinauf mußte er sich geneigt machen — und selbst dann war er noch nicht am Ziele! Denn wenn Zeus selbst zwar wohl über den anderen Göttern steht, aber doch wie jeder andere Gott nur in seinem Kreise herrscht, so daß ihm nicht einmal der Lebenskreis der ihm untergeordneten Götter zugehört, wie wäre es dann einem Sterblichen möglich gewesen, diese ganze Gottheit als Eine Macht, als Eine Wesenheit zu erfassen? So sehr also der Grieche das Göttliche in seine nächsten Lebensverhältnisse herabgezogen und so sehr er den Begriff desselben für alle seine besonderen Bedürfnisse und Verhältnisse zurechtgelegt hatte, er hatte sich gerade deßhalb immer mehr von Gott selbst entfernt. Die einzelnen Göttergestalten, in denen der Begriff Gottes sich selbst so sehr entfremdet war, konnten unmöglich das Verlangen des Menschen nach Gott stillen. Ebenso wenig ist aber die von Platon in der Erkenntniß der gesammten Ideenwelt verheißene Wahrheit für den einzelnen Menschen erfaßbar.

Denn wie kann der Mensch, der doch selbst nur ein Ausfluß der Idee des Guten ist, diese selbst an Fähigkeit und an umfassender Kraft überragen? Und doch müßte er dieses, wenn er Platon's Aufgabe der Philosophie lösen und alle Ideen, auch die des Guten mit inbegriffen, aufzufassen fähig sein sollte. Der Mensch müßte also, um in seinem dialektischen Erkennen zum verheißenen Vollbesitz der Wahrheit zu ge-

1) Ficinus theilt darum, nach der von Platon im Kriticos entwickelten Ansicht, daß die Erde anfangs durch das Loos unter die verschiedenen Götter getheilt gewesen sei, das Reich der Götter in ein überhimmlisches, in ein himmlisches und in ein unterhimmlisches ein; wie nun die irdischen die Erde, so mußten die himmlischen und die überhimmlischen Götter die verschiedenen Theile des Himmels und des überhimmlischen Ortes regieren.

2) Dieselbe Auffassung der platonischen Ideenlehre finden wir bei Aristoteles (Met. I, 6.), welcher sagt: „Die Ideen sind Ursache der Wesenheit für die anderen Dinge, für die Ideen aber ist es das Eins.“ — Vgl. Zeller platon. Studien. S. 231.

langen, alle Ideen ohne Ausnahme begreifen und so das Göttliche in seinem Erkennen zu einer innigern Vereinigung bringen, als es in der Wirklichkeit außer demselben hat.

Zu solchen Undenkbarkeiten würde Platon's Vorstellung von der Welt der Ideen führen, wenn wir damit Ernst machen wollten. So großartig sich dieselbe darstellt, so viel Wahres und Schönes in ihr liegt, so viel Lichtblicke sie bei einem Vergleiche mit der christlichen Offenbarungswahrheit bietet, sie ist nicht die Wahrheit, sie ist nur eine reiche Entfaltung schöner menschlicher Ahnungen, die aber auch so noch hohen Werth besitzen.

Wie dem griechischen Götterglauben, der für alle Naturkreise seine besonderen Götter hatte, die richtige Erkenntniß zu Grunde lag, daß Gott überall walte und lebe und seine Vorsehung ausübe, so lag auch der platonischen Ideenlehre eine tiefe Wahrheit zu Grunde. Von jener tiefen Sehnsucht des Heidenthums nach der Wahrheit erfüllt, welche er im Menschlichen und Vergänglichen nicht zu finden wußte, und welche ihm auch nicht durch die persönliche Offenbarung Gottes geboten war, suchte er dieselbe in der Natur; diese war ihm der lebendige Gott, in welchem er das Wesen und die Wahrheit Gottes erschöpft glaubte. Aus der Natur bildete er sich darum seine Dogmen für das ethische und für das intellektuelle Leben und theilt darin den Irrthum des alten Götterglaubens in verfeinerter Form. Wie jener statt des göttlichen Waltens, statt der göttlichen Vorsehung, in der Natur wesenhaft göttliche Kräfte verehrte, auf ganz ähnliche, pantheistische und polytheistische Weise erkannte Platon in seinen Ideen Concentrationen des wesenhaft Göttlichen und Wahren, statt menschliche Begriffe von göttlichen Eigenschaften, die sich in seinen Werken offenbaren. In der Erkenntniß der Ideen sollte der Mensch die Wahrheit besitzen, durch die Gott selbst die Wahrheit ist.

Es ist dies eine Anschauung, welche der Protestantismus in jenem anderen Gebiete wieder zur Anwendung brachte, wenn er die Rechtfertigung des Menschen in den Besitz jener Gerechtigkeit setzt, mit welcher Gott selbst gerecht ist, nicht jener, mit welcher er uns zu Gerechten macht. Es hängt dies mit der oben schon erwähnten protestantischen Lehre vom Sündenfalle zusammen, in welcher derselbe mit Platon bis auf einen gewissen Grad übereinstimmt.

Jetzt, nachdem wir die Ideen Platon's in ihrer wahren Bedeutung kennen gelernt haben, sehen wir auch ein, warum er im Parmeni=

des die Ansicht zurückweist, daß sie bloße Gedanken seien, und warum er auch die entgegengesetzte Meinung verwirft, daß sie in die an ihnen theilnehmenden Dinge zertheilt seien.[1]) Die Idee ist nicht ein bloßes Gedankending, sie ist auch nicht die Summe der Kräfte in den Dingen, sie steht höher, sie ist göttliches Urbild, aber doch steht sie nicht außerhalb der Dinge (Parm. 132—134); denn wäre dies der Fall, so könnten wir sie ja nicht in den Dingen erkennen. Sie ist also, wie wir gesehen haben, das göttliche Wesen, das den Dingen innewohnt und das sich in ihnen offenbart, aber selbst unvergänglich und von den Dingen unabhängig bleibt, so vergänglich sie auch sind und so abhängig sie von ihr sind.

Was wir nach unseren heutigen Begriffen Idee nennen, ist durchaus nicht das, was Platon mit diesem Namen bezeichnete. Wir sehen sie wohl als von Gott geordnete Verhältnisse in den Dingen, aber nicht als das Göttliche in den Dingen an, wie Platon. Wenn man darum Platon's Ideen richtig verstehen will, muß man unverrückt im Auge behalten, daß der Grieche und Heide immer Grieche und Heide bleibt, wenn er auch zu jener Erhabenheit des Gedankenschwunges gekommen ist, wie Platon, ja daß er dann in gesteigerter Weise sein griechisches Wesen kundgibt. Am meisten würde aber derjenige irren, welcher in die platonische Philosophie unsere Unterscheidung von Ideal- und Realwelt übertragen wollte. Für Platon gibt es nur eine Realwelt, die sich aber in zwei große Gebiete theilt, in das der erkennbaren Idee und in das der sichtbaren Erscheinung. Ja, die Idee ist ihm eigentlich das wahrhaft Reale, sie bildet das Gebiet der höheren Realität, des göttlichen Grundes und Inhaltes aller Dinge.

Durchaus haltlos ist auch die oft gehörte Behauptung, die christliche Lehre habe Manches aus Platon's Ideen in sich aufgenommen und sich dadurch bereichert. Denn so viel Wahres darin liegt, daß Platon in seinen Ideen das ganze Weltall mit seiner Ordnung auf Gott zurückbezieht, so unwahr und der christlichen Lehre fremd ist die pantheistische Form dieser Beziehung. Und insofern gibt es Nichts, was sich zu der christlichen Lehre heterogener verhalten könnte, als Platon's Auffassung der Ideen. Die schönen Gedanken, welche er an seine Ideenlehre anknüpft und um derentwillen wir sie oben mit den christlichen Dogmen verglichen haben, sind nur ein Beweis, welche Be-

1) Parmenides 131c.

deutung Platon's Ideenlehre im Lichte der christlichen Wahrheit haben kann, aber nicht ein Beweis ihrer Verwandtschaft mit dem Christenthum. Wohl lernten die Kirchenväter an der schönen Form und an dem schönen Gedankengang, in welchem Platon seine Ideen und Wahrheiten darstellte, die göttliche Wahrheit des Christenthums in der rechten Form behandeln. Denn da im Christenthum die Wahrheit wirklich ist, welche Platon in den Ideen suchte, so war es natürlich, daß die Kirchenväter sich so viel als möglich an jene wissenschaftliche Form anzulehnen suchten, in der Platon die vermeintliche Wahrheit so schön gepflegt und ausgebildet hatte.

Haben ja auch die christlichen Baumeister und Bildhauer von den antiken Künstlern Wohnungen des lebendigen Gottes aufbauen und Bilder zur Verehrung Gottes und seiner Heiligen gestalten gelernt. Was zur Verherrlichung des heidnischen Irrthums gedient hatte, mußte im Christenthum der Wahrheit dienen, ohne daß von dem Irrthume selbst etwas in die Wahrheit kam. Das Werk des Gott ebenbildlichen Menschengeistes durfte nur die wahre Richtung erlangen, so war es ebensosehr Eigenthum der Wahrheit, wie vorher der Unwahrheit. Als die Kirchenväter aus der Schule der platonischen Philosophie, mit deren dialektischer Fertigkeit ausgerüstet, heraustraten, um die christliche Wahrheit geistig zu bebauen, haben sie derselben den Cultus des menschlichen Talentes zugewendet, der ihr gebührte, und der vorher nur deßwegen dem Irrthum zugewendet war, weil derselbe sich in der Menschheit die Stelle der göttlichen Wahrheit und die dieser gebührende Huldigung angemaßt hatte.

Das Christenthum hat also, indem es die platonische Philosophie als brauchbares Gefäß für die Erkenntniß der Wahrheit benützte, durchaus nicht Platon's Ideen in sich aufgenommen; denn diese sind und können nur Eigenthum einer Anschauung sein, wie die heidnisch-griechische war, und können nur so lange bestehen, als diese bestand.

Die Philosophen sprechen ja nicht aus, was sie erfunden haben, wenn sie wahrhaft Philosophen sind; sie sprechen aus, was sie in dem Leben ihres Volkes, ihrer Zeit finden. Und so lange das Leben selbst noch frisch und kräftig wächst, so lange es noch auf dem Wege seiner Entwickelung begriffen ist, so lange wird es philosophisch nicht ausgesprochen. Ist aber diese Reife da, hat sich das Leben in irgend einer Phase nach allen Seiten hin entfaltet, dann tritt jedesmal der reiche,

helle Geist eines Forschers auf, es darzustellen und ihm seine wissenschaftliche Form und Construction zu geben.

So hat Platon dem Pantheismus und Polytheismus Griechenlands, der zu seiner Zeit bis zum Abfallen reif war, in seiner Ideenlehre den wissenschaftlichen Ausdruck gegeben. Es ist der Inhalt des Griechenthums mit seinem Heidenthum, was in Platon's Philosophie hervortritt, und was darum auch nur dem griechischen Geiste angehört und mit demselben sofort seine eigentliche Bedeutung verloren hat. Ja schon von Aristoteles wird die Ideenlehre eigentlich nicht mehr anerkannt. Mit Platon's Philosophie war die Anschauung des alten, engeren Griechenlands zum Abschlusse gekommen. Wie Alexander der Große die Universal-Monarchie des erweiterten Griechenlands gründete, so baute sein Lehrer Aristoteles eine universale Wissenschaft des kosmopolitischen Griechenthums auf, welche darum auch nicht mehr im Griechenthume selbst, sondern erst im Christenthume zur Geltung kam, nachdem dessen universale Wahrheit das Bedürfniß nach einer solchen wissenschaftlichen Form geweckt hatte. Platon's Ideenlehre ist darum dem griechischen Wesen viel eigenthümlicher als die Philosophie des Aristoteles. Inhalt und Form derselben sind aus dem innersten Wesen des griechischen Geistes herausgeboren.

Die tiefe Bedeutung der platonischen Ideenlehre wurde von den christlichen Kirchenvätern und Lehrern durchaus nicht übersehen. Wir erinnern uns noch aus unserer obigen Darstellung, wie sehr sich Justinus der Martyrer von der Betrachtung ihres übersinnlichen und unkörperlichen Wesens gehoben und begeistert fühlte; wir erinnern uns auch, wie Origenes in den Lichtfunken der platonischen Ideen, welche den erkennenden Geist entzünden sollten, ein ahnungsvolles Bild jenes höheren Gnadenlichtes erkannte, in dessen Glanz uns die göttliche Wahrheit aufgegangen ist.

Am tiefsinnigsten und gründlichsten unter allen Vätern hat aber Augustinus Platon's Lehre von den Ideen aufgefaßt. Er hat den in derselben liegenden wahren Gedanken zur wirklichen Wahrheit, das in ihnen nur theilweise richtig gefaßte Verhältniß Gottes zum Geschöpfe und unserer Erkenntniß zu Gott, zur vollkommenen Klarheit der christlichen Erkenntniß geführt. Er gibt der Erkenntniß der Ideen darum auch eine universale Bedeutung. Dieselbe sei, sagt er, schon vor Platon und auch bei anderen Völkern als dem griechischen vorhanden gewesen, wenn auch Platon

zuerst diesen Namen gebraucht habe.[1]) Denn ohne die Erkenntniß der Ideen ist nach seiner Ansicht gar keine andere Erkenntniß möglich; für so wichtig hält er dieselbe.[2])

Und da er alle wahrhafte Erkenntniß auf die Erfassung der Ideen basirt fand, so hielt er auch die Ideenlehre durch Platon nicht für immer abgeschlossen. Mit der durch das Christenthum gebotenen alle heidnische und natürliche Wissenschaft weit überragenden Erkenntniß war ihm die Voraussetzung, daß in dieser christlichen Erkenntniß auch eine tiefere Durchdringung der Ideenlehre geboten sei, ganz natürlich. Daraus erklärt es sich auch, warum er die Ideen, als ob sich das von selbst verstünde, sofort in der durch die christliche Welt- und Gottesanschauung vertieften Weise auffaßte. Sie sind ihm die im göttlichen Wissen ruhenden, unveränderlichen, ewigen Gründe und Urbilder der veränderlichen zeitlichen Dinge.[3])

Wir sehen, Augustinus schafft formell nicht eine neue Ideenlehre, er erhebt aber die alte platonische zu der hohen Bedeutung der christlichen Wahrheit; er macht sie zur christlichen, indem er sie aus dem polytheistischen und pantheistischen Standpunkte Platon's in das Licht der christlichen Offenbarung herüberversetzt. Er hat damit das natürlich Menschliche und wirklich Berechtigte an der platonischen Ideenlehre gerettet, und, des heidnischen Irrthums entkleidet, im Feuer seiner gläubigen Vernunft geläutert. Er verhielt sich also in diesem Punkte zur Ideenlehre Platon's, wie das Christenthum und die Kirche sich im Ganzen zum Heidenthum verhielt. Augustinus schöpfte also aus Platon auch hier nichts Christliches, im Gegentheil, er goß, soweit es ging, in dessen Gedankenformen die christliche Wahrheit und machte so dem Christenthume dienstbar, was er natürlich Gutes und Wahres in Platon gefunden hatte.

Die Ideen sind ihm nichts unpersönlich Göttliches, sind ihm nicht

---

1) August. de divers. quaest. XLVI. de ideis. 1.

2) ibid. Tanta in eis vis constituitur, ut, nisi his intellectis, sapiens esse nemo possit.

3) l. l. 2. Sunt namque ideae principales formae quaedam, vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt, ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes, quae in divina intelligentia continentur. Et quum ipsae neque oriantur, neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne, quod interire potest, et omne quod oritur et interit.

ein Hineinverwachsensein Gottes in die Creatur, sie sind ihm die göttliche Wesenheit, das göttliche Wissen selbst, insofern dasselbe der schöpferische Grund von Allem ist. Sie sind also die in Gott selbst ruhende Ordnung und Weisheit, in welcher er Alles geschaffen hat und das Geschaffene erhält.[1] Und da diese Ordnung in allen einzelnen Wesensgattungen sich in eigenthümlicher Weise offenbart, und es die Würde Gottes nicht zuläßt, anzunehmen, er habe in etwas Anderem außerhalb seiner selbst den Grund zu dieser verschiedenartigen Ordnung gefunden, so ist es vernunftnothwendig, daß Gott für Alles in sich die ewigen Gründe und Ideen besitze.[2]

Und eben weil sie in Gott sind und in seinem Wesen ruhen und seine Wirksamkeit in der Schöpfung bezeichnen, darum sind sie auch ewig und unveränderlich und in sich wahr, und Alles, was ist, ist nur durch Theilnahme an ihrem Sein und Wesen. Erfaßbar aber sind sie nur durch die Vernunft der Seele, das edelste Wesen der Schöpfung, und auch von ihr nur, wenn sie lauter ist und sich an Gott anschließt und von seiner Liebe umschlungen, jenes höhere Licht in sich aufnimmt, das von Gott kommt, und in dessen Schauen sie selig ist.[3] Wie schön hat hier Augustinus das Wahre an der platonischen Ideenlehre im Lichte des Christenthums aufgehellt, wie sehr hat er dasselbe durch den Inhalt des Christenthums bereichert und durch die Weihe desselben geheiligt!

---

1) Quis autem religiosus et vera religione imbutus, quamvis nondum possit haec intueri, negare tamen audeat, imo non etiam profiteatur, omnia quae sunt, id est quaecunque in suo genere propria quadam natura continentur, ut sint, Deo auctore esse procreata, eoque auctore omnia quae vivunt vivere, atque universalem rerum incolumitatem, ordinemque ipsum quo ea quae mutantur, suos temporales cursus certo moderamine celebrant, summi Dei legibus contineri et gubernari? —

2) Singula igitur propriis sunt creata rationibus. Has autem rationes ubi arbitrandum est esse, nisi in ipsa mente Creatoris? Non enim extra se quidquam positum intuebatur, ut secundum id constitueret quod constituebat: nam hoc opinari sacrilegum est. Quod si hae rerum omnium creandarum creatarumve rationes in divina mente continentur, neque in divina mente quidquam nisi aeternum atque incommutabile potest esse; atque has rerum rationes principales appellat ideas Plato: non solum sunt ideae, sed ipsae verae sunt, quia aeternae sunt, et ejusmodi atque incommutabiles manent; quarum participatione fit, ut sit quidquid est, quomodo est.

3) Sed anima rationalis inter eas res quae sunt a Deo conditae, omnia superat; et Deo proxima est, quando pura est; eique in quantum charitate cohaeserit, in tantum ab eo lumine illo intelligibili perfusa quodam modo et illustrata cernit, non per corporeos oculos, sed per ipsius sui principale, quo excellit, id est per intelligentiam suam, istas rationes, quarum visione fit beatissima.

Diese Auffassung der Ideenlehre ist so wesentlich Eigenthum des Christenthums, daß sie mit zu dessen Grundanschauungen gehört und sich darum auch bei allen wahrhaft christlichen und tieferern Forschern wieder findet.

So treffen wir sie denn bei dem hl. Thomas von Aquin wieder. „Da die Welt", sagt er, „nicht durch Zufall geworden, sondern durch Gottes Intellect geschaffen sei, so müsse es auch von den Dingen im Geiste Gottes ewige Urbilder geben, nach denen sie geschaffen seien, und das seien die Ideen.[1]) Und da Gott nach seinem ewigen Wesen das Urbild für alle Dinge sei, so sei die Idee in Gott nichts anderes als sein Wesen.[2]) Doch ist die Idee nicht das göttliche Wesen an und für sich betrachtet, sondern wie es sich als Urbild der Dinge zu diesen verhält, und wie es als der unumschränkte Grund von Allem, von den einzelnen Dingen in beschränkter Weise nachgebildet wird."[3])

Wir sehen, der hl. Thomas bleibt, insofern er die Idee nicht als unpersönliches Göttliches auffaßt, durchaus frei von der pantheistischen Vorstellung, die Platon mit seiner Ideeenlehre verband. Der hl. Thomas gründet sie ebenfalls auf das in der Offenbarung richtig erkannte Verhältniß Gottes zur Welt. Eben so fern bleibt er aber auch von dem platonischen Pantheismus, insoweit er die Ideen als Erkenntniß-Prinzip auffaßt; denn insofern gelten ihm dieselben nicht als etwas Göttliches in uns, sondern nur als die denkende Darstellung oder Offenbarung Gottes

---

1) Summa theologica, P. I. quaest. XV., Art. I. conclusio: Quia igitur mundus non est casu factus, sed est factus a Deo per intellectum agente, necesse est quod in mente divina sit forma ad similitudinem cujus mundus est factus. Et in hoc consistit ratio ideae.

2) l. l. dicendum quod Deus secundum essentiam suam est similitudo omnium rerum. Unde idea in Deo nihil est aliud quam Dei essentia.

3) ibid. Art. II. concl. Ipse enim essentiam suam perfecte cognoscit; unde cognoscit eam secundum omnem modum, quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solum secundum quod in se est, sed secundum quod est participabilis secundum aliquem modum similitudinis a creaturis. Unaquaeque autem creatura habet propriam speciem, secundum quod aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem. Sic igitur in quantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam hujus creaturae.

in der Welt, welche auf die in ihm ruhende Idee gegründet ist.[1]) Wie Augustinus die Seele nicht durch ein eigenes, göttliches Wesen befähigt sieht, die Idee zu erfassen, sondern nur durch die ihr vom Schöpfer verliehene Vernunft und nur indem sie sich in sein Licht erheben läßt, so sieht auch der heil. Thomas die Idee in der Seele des Menschen nicht als ein aus ihrem eigenen göttlichen Wesen heraufstrahlendes Licht an, sondern hält sie nur für den durch das anerschaffene Erkenntnißvermögen gewonnenen Reflex der Offenbarung Gottes in der Welt und in seinem Wort. —

In der Auffassung des heil. Thomas und des heil. Augustin ist also die Ideenlehre Platon's zur Wahrheit geworden und zu jener Blüthe aufgegangen, zu welcher alle richtigen Ahnungen und Gedanken des Heidenthums im Christenthume gelangt sind. Die Idee ist auch in dieser christlichen Auffassung der Grund unserer intellectuellen Verbindung mit Gott, weil in der Idee, nach welcher die Welt von Gott geschaffen ist, der Grund liegt, daß wir aus der Welt Gott und die in ihm ruhende Wahrheit erkennen.

Ganz abweichend von dieser christlichen Auffassung der Idee, aber auch mit der platonischen Darstellung derselben nicht übereinstimmend, ist die Bedeutung, welche die neuere Philosophie den Ideen zu geben suchte. Wie diese neuere Philosophie in Allem, was sie denkt, und speculirt, nicht auf dem Standpunkt der geschichtlichen Wahrheit, weder der heidnischen noch der christlichen steht, sondern sich ihre Begriffe und Definitionen immer aus den theoretischen Voraussetzungen des jedesmaligen Systemes bildet, so auch insbesondere ihre Auffassung der Idee. Kant z. B. sagt, „er verstehe unter der Idee einen nothwendigen Vernunftbegriff, dem kein congruirender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden könne.“[2]) Damit hat dieser tiefdenkende Philosoph das richtige Verständniß der Ideen, für das er sonst so sehr eifert,[3]) durchaus verwischt. Denn diese übrigens auch durchaus unbestimmte und unklare Definition der Idee ist auch ganz und gar ein Product des Kantischen Kriticismus, welcher ängstlich zwischen reiner und empirischer Erkenntniß unterscheidet und demgemäß den Begriff der Idee aus dem

1) Summa theol. Quaest. XV. art. concl. — Forma autem alicujus rei praeter ipsam existens ad duo esse potest: vel ut sit exemplar ejus cujus dicitur forma, vel ut sit principium cognitionis ipsius, secundum quod formae cognoscibilium dicuntur esse in cognoscente.

2) Kritik der reinen Vernunft; transc. Dialekt. 2. Abschnitt.

3) l. l. 1. Absch.

jeder Erfahrung unzugänglichen Gebiete der reinen Erkenntniß herauszubilden sucht.

Das ist aber eine Auffassung der Idee, welche keiner der bisherigen entspricht, welche weder in der christlichen noch in der heidnischen Weltanschauung und Gotteserkenntniß einen eigentlichen Boden hat. Denn in der heidnischen Anschauung war die Idee kein Vernunftbegriff, sondern etwas Reales, etwas Göttliches in pantheistischem Sinn; in der christlichen Anschauung ist sie das urbildliche Wesen des Schöpfers, welches der vernünftige Begriff in den Dingen abgebildet erkennt, welches aber darum auch kein bloßer Vernunftbegriff ist. Kant's Auffassung der Idee bricht also vollständig mit dem christlichen wie mit dem heidnischen Begriffe derselben.

Bekanntlich suchte Hegel die von Kant aufgestellte Scheidung zwischen reinen und empirischen Erkenntnissen aufzuheben und in seiner Logik, welche zugleich Metaphysik sein sollte,[1]) die absolute Einheit des vernunftnothwendigen Denkens mit der Wirklichkeit darzulegen. Diesem seinem philosophischen Standpunkte entspricht denn auch seine Auffassung der Idee.

Er sagt, „die Idee sei das Wahre an und für sich; die absolute Einheit des Begriffes und der Objectivität.“[2]) Ferner „sie sei die Wahrheit und sei nicht zu nehmen als die Idee von irgend Etwas.[3])“

Von der früheren Bedeutung der Idee ist auch in dieser Auffassung derselben gar keine Rede mehr. Ganz wie Kant bildet sich auch Hegel aus seiner philosophischen Anschauung einen ganz neuen Begriff von ihr. Ihm ist sie die gewünschte Einheit von Begriff und Objectivität, und darum eben nicht Idee eines bestimmten Objects. Ihre Realität, ihre bestimmte Bedeutung, der ganze bisherige Sinn des Wortes hat einer abstracten Fiction weichen müssen, die mit der innern Unwahrheit und der gekünstelten Natur des ganzen Hegel'schen Systemes zusammenfällt. —

Wir gestehen, daß die Ideenlehre noch einer weiteren Ausbildung

---

1) Encycl. I. Th. §. 24, S. 45 sagt Hegel: „Die Gedanken können objective Gedanken genannt werden, worunter auch die Formen, die zunächst in der gewöhnlichen Logik betrachtet und nur für Formen des bewußten Denkens genommen zu werden pflegen, zu rechnen sind. Die Logik fällt daher mit der Metaphysik zusammen, der Wissenschaft der Dinge in Gedanken gefaßt, welche dafür gelten, die Wesenheiten der Dinge auszudrücken.“

2) ibid. §. 213. S. 385.

3) ibid.

fähig sei, stellen aber in Abrede, daß sie, wie von Kant und Hegel geschah, in ihrer bisherigen Fassung über Bord geworfen und etwas Neues aus dem subjectiven Denkprozesse an ihre Stelle gesetzt werden dürfe. Die Idee muß immer als der göttliche Grund der Dinge und als die von uns erkannte göttliche Ordnung in den Dingen aufgefaßt werden. Je richtiger Beides erkannt wird, desto vollkommener wird auch die Ideenlehre und die auf ihr beruhende Philosophie sein.[1]) Wo aber, wie bei Kant und Hegel, ein vollständiges Mißverständniß über das Verhältniß zwischen Gott und der Welt statt findet, findet es natürlich eben so sehr in der Auffassung der Ideenlehre statt.

§. 14. Platon's Dialektik und die Idee des Wahren.

Das griechische Geistesleben hat seinen congruenten Ausdruck in der plastischen Kunst gefunden, welche zwar in Griechenland nicht für immer zum Abschlusse gekommen ist, aber doch nach einer Richtung hin eine Höhe der Entwickelung erreicht hat, der keine spätere und keine frühere an die Seite gesetzt werden kann. Das eigenthümliche Wesen der griechischen Plastik besteht aber darin, daß das Körperliche, die sinnliche Gestalt, von dem griechischen Künstler zu der ihr innelebenden Idee, gleichsam zum göttlichen Ideal erhoben wurde, das nicht in der subjektiven Empfindung des Künstlers, sondern in der Bedeutung der Gestalt selbst lag. Wie die Begierde durch die Vernunft, so wurde der formlose Stoff durch das Gesetz der Kunst veredelt. So war die griechische Plastik das Mittel, die wandelnden und vergänglichen Gestalten und Erscheinungen des irdischen Daseins in ihrer idealen ewigen Form auszuprägen und zu verklären, und eine unveränderliche Welt des Göttlichen vor das Auge hinzuzaubern.

Daraus erklärt es sich auch, warum der griechische Künstler sich vor den Werken seiner eigenen Hand in Anbetung niederwerfen konnte. Eine Erscheinung des Göttlichen trat ihm in denselben entgegen, und ein Schauer des Göttlichen wehte ihn aus denselben an. Vielleicht wollte Gott das Verderben des Götzendienstes insofern noch zum Guten

---

1) Staudenmaier sagt, Metaphysik des Christenthums I. Bd. S. IX. „Der eigentliche Focus einer jeden Philosophie, und somit auch der platonischen, ist die Ideenlehre."

wenden. Denn so blieb dem griechischen Volke doch noch ein Gefühl des Daseins und der Nähe Gottes in allem Irdischen lebendig erhalten.

Ein ganz ähnliches Verhältniß, wie die antike Plastik zur schönen Gestalt, nimmt die platonische Dialektik zur Idee und Wahrheit ein. Wie nämlich Platon die Dialektik selbst erklärt und anwendet, ist sie gleichsam eine Plastik der Gedanken, welche das ideale göttliche Wesen und die ewigen Verhältnisse alles Daseins wissenschaftlich darstellt. Platon faßte sie nicht als eine besondere Kunstfertigkeit auf, mittels deren man sich eine beliebige subjektive Anschauung von den Dingen erwerben könne. Sie sollte vielmehr wie in ein diamantenes Netz die ganze göttliche und wesenhafte Welt einweben und das ganze ideale göttliche Sein aus der verworrenen Wirklichkeit klar herausheben. Mit einem Worte: sie sollte wie die griechische Plastik in Gestalten, so in Gedanken die gewöhnliche Welt in ihrer ewigen göttlichen Wahrheit offenbaren.[1]) Da Gott ihm nicht persönlich entgegenkam, so suchte der Grieche ihn aufzufinden, er verfolgte seine Spuren, und wie ein fleißiger Bergmann grub er nach den Goldadern seines Waltens und seiner Gegenwart in den Tiefen des Alls. So ist die Dialektik eine wirklich göttliche

---

1) Auch Clem. von Alex. faßt die platonische Dialektik, ganz der Absicht des Philosophen entsprechend, in dieser erhabenen religiösen Bedeutung auf und sagt, sie wolle keine Wissenschaft der irdischen, sondern der himmlischen Dinge sein, und ihr Ziel sei die Erkenntniß Gottes. Die Stelle (Stromat. I. 28. p. 211) heißt: καὶ ἡ γε κατὰ Πλάτωνα Διαλεκτική, ὥς φησιν ἐν τῷ Πολιτικῷ, τῆς τῶν ὄντων δηλώσεως εὑρετική τίς ἐστιν ἐπιστήμη· κτητὴ δὲ αὕτη τῷ σώφρονι. οὐχ ἕνεκα τοῦ λέγειν τι, πράττειν τι τῶν πρὸς τοὺς ἀνθρώπους, ὥσπερ οἱ νῦν Διαλεκτικοὶ, περὶ τὰ Σοφιστικὰ ἀσχολούμενοι, ποιοῦσιν· ἀλλὰ τῷ Θεῷ κεχαρισμένα μὲν λέγειν δύνασθαι, κεχαρισμένα δὲ πράττειν, τὸ πᾶν εἰς δύναμιν· μικτὴ δὲ φιλοσοφία οὖσα τῇ ἀληθείᾳ ἡ ἀληθὴς Διαλεκτική, ἐπισκοποῦσα τὰ πράγματα, καὶ τὰς δυνάμεις καὶ τὰς ἐξουσίας δοκιμάζουσα, ὑπεξαναβαίνει περὶ τὴν πάντων κρατίστην οὐσίαν· τολμᾷ τε ἐπέκεινα ἐπὶ τὸν τῶν ὅλων Θεόν· οὐκ ἐμπειρίαν τῶν θνητῶν, ἀλλ᾽ ἐπιστήμην τῶν θείων καὶ οὐρανίων ἐπαγγελομένη· ᾗ συνέπεται καὶ ἡ περὶ τῶ ἀνθρωπείων, περί τε τοὺς λόγους καὶ τὰς πράξεις, οἰκεία χρῆσις· εἰκότως ἄρα καὶ ἡ γραφὴ τοιούτους τινὰς ἡμᾶς Διαλεκτικοὺς οὕτως ἐθέλουσα γενέσθαι, παραινεῖ· γίνεσθε δὲ δόκιμοι τραπεζῖται· τὰ μὲν ἀποδοκιμάζοντες, τὸ δὲ καλὸν κατέχοντες· αὕτη γὰρ τῷ ὄντι ἡ Διαλεκτικὴ φρόνησίς ἐστι περὶ τὰ νοητὰ διαιρετική, ἑκάστου τῶν ὄντων ἀμίκτως τε καὶ εἰλικρίνως τοῦ ὑποκειμένου δεικτική· ἡ δύναμις περὶ τὰ τῶν πραγμάτων γένη διαιρετική, μέχρι τῶν ἰδικωτάτων καταβαίνουσα, παρεχομένη ἕκαστον τῶν ὄντων καθαρόν, οἷόν ἐστι, φαίνεσθαι. Διὸ καὶ μόνη αὕτη ἐπὶ τὴν ἀληθῆ σοφίαν χειραγωγεῖ· ἥτις ἐστὶ δύναμις θεία τῶν ὄντων ὡς ὄντων γνωστική, τὸ τέλειον ἔχουσα, παντὸς πάθους ἀπηλλαγμένη.

Kunst, durch welche die Seele das wieder zurückgewinnt, was sie ehedem verloren, und eine Wiedervereinigung mit den Ideen herstellt, an die sie sich erinnert. Sie ist die wissenschaftliche Form, in welcher der Inhalt der Ideen aufgefaßt wird, so daß sie ihrem Wesen nach eigentlich die Wissenschaft der Ideen ist, wie dieselben ordnend und organisirend in das Reich der vielen gewordenen Dinge hineingesenkt sind.

Er spricht diesen Gedanken im Menon aus: [1]) „Da nun die gesammte Natur verwandt ist und die Seele Alles gelernt hat, so steht nichts entgegen, daß man, wenn man nur einer Sache sich erinnert, was die Menschen lernen nennen, alles Andere selbst auffinde, sobald Jemand nur unverdrossen ist und nicht müde wird, nachzuforschen." Men. 81 b. Auf diesem Gedanken, daß die Seele den in der Natur liegenden, unter sich zusammenhängenden, göttlichen Ideen verwandt sei, beruht die ganze Construktion der Dialektik, welche einerseits die Aufgabe hat, das im Dasein „vielfach Zerstreute" auf die Ideen zurückzuführen und andrerseits von diesen Ideen aus bis auf's Einzelnste, das in ihnen begründet ist, gliedernd und organisch theilend einzugehen. Diese Aufgabe stellt Platon der Dialektik im Phädros, indem er die Redekunst als eine „Leitung der Seele" [2]) auffaßt und nachweist, daß es zwei Gattungen der dialektischen Redekunst gebe [3]), von denen die eine „das vielerwärts Zerstreute, auf einen Begriff sich Beziehende, zusammenstellt", während die andere umgekehrt nach Gattungen und Gliedern zerlegt und nicht in der Weise eines schlechten Koches ein Glied zu zerstückeln versucht." Demjenigen aber, der Beides, d. h. in solcher Weise gliedern und wieder zusammenfassen könne, dem wolle er folgen, wie dem Fußtritte eines Unsterblichen und den nenne er einen Dialektiker (Phädros 266 b.). Denselben Gedanken führt er im Sophisten durch: „Nach Begriffen zu scheiden und weder dieselbe

---

1) *ἅτε γὰρ τῆς φύσεως ἁπάσης συγγενοῦς οὔσης, καὶ μεμαθηκυίας τῆς ψυχῆς ἅπαντα, οὐδὲν κωλύει ἓν μόνον ἀναμνησθέντα, ὃ δὴ μάθησιν καλοῦσιν ἄνθρωποι, τἆλλα πάντα αὐτὸν ἀνευρεῖν, ἐάν τις ἀνδρεῖος ᾖ καὶ μὴ ἀποκάμνῃ ζητῶν·*

2) Phädros 261 a *Ἆρ' οὖν οὐ τὸ μὲν ὅλον ἡ ῥητορικὴ ἂν εἴη τέχνη ψυχαγωγία τις διὰ λόγων.*

3) ibid. 265 c. d. — *Εἰς μίαν τε ἰδέαν συνορῶντα ἄγειν τὰ πολλαχῇ διεσπαρμένα, ἵν' ἕκαστον ὁριζόμενος δῆλον ποιῇ περὶ οὗ ἂν ἀεὶ διδάσκειν ἐθέλῃ· — τὸ δ' ἕτερον δὴ εἶδος — τὸ πάλιν κατ' εἴδη δύνασθαι τέμνειν, κατ' ἄρθρα, ᾗ πέφυκεν, καὶ μὴ ἐπιχειρεῖν καταγνύναι μέρος μηδέν, κακοῦ μαγείρου τρόπῳ χρώμενον.*

Gedankenform für eine verschiedene, noch die verschiedene für dieselbe zu achten, werden wir das nicht für die Aufgabe der dialektischen Kunst erklären? Wer also das auszuführen im Stande ist, der erkennt zur Genüge eine über Vieles, wo jedes Einzelne gesondert ist, durchgängig sich verbreitende Grundform; ferner, wie viele untereinander verschiedene Denkformen durch Eine von außenher zusammengehalten werden, wie hinwiederum die Eine durch die Vielen insgesammt in einem Punkte vereinigt wird und wie die vielen durchaus getrennt erscheinen." Sophistes 253 d.

Platon will aber die dialektische Kunst nicht als erst von ihm erfunden angesehen wissen. Wie ihr Wesen, so hält er auch ihren Ursprung für göttlich. In der von ihm so hochgeschätzten Schule der Pythagoräer findet er diese göttliche Kunst besonders geübt und gepflegt. Er spricht sich in schöner, fromm begeisterter Weise im Philebos hierüber also aus: [1]) „Als eine Gabe der Götter an die Menschen, wie mir wenigstens es offenbar ist, wurde es irgendwoher von den Göttern, durch einen Prometheus mit dem leuchtendsten Feuer verbunden, herabgeschleudert. Und die Früherlebenden, besser als wir und den Göttern näher wohnend, überlieferten es als eine Sage, daß Jegliches, von dem man jeden Falles sage, es sei, aus dem Einen und Vielen bestehe, und Begrenzung und Unbegrenztheit in sich vereinige. Bei dieser Ordnung der Dinge müßten wir also bei Allem jedesmal Einen Grundbegriff aufsuchen und annehmen; denn wir würden ihn, als darin enthalten, auffinden; hätten wir nun diesen erfaßt, nach dem Einen Zweien, sollten sie etwa stattfinden, nachspähen, oder wo nicht, Dreien oder einer andern Anzahl, und mit jedem dieser Einzelnen wieder ebenso verfahren, bis Jemand erkennt, daß das anfängliche Eine nicht blos ein Eines, Vieles und Unbegrenztes ist, sondern auch ein Wie vieles es ist; den Begriff des Unbegrenzten aber nicht auf die Menge anwenden, bevor man seine gesammte Anzahl erkannt, die zwischen dem Einen und dem Unbegrenzten liegt. Dann erst dürfe man jede der

---

1) Θεῶν μὲν εἰς ἀνθρώπους δόσις, ὥς γε καταφαίνεται ἐμοί ποθὲν ἐκ θεῶν ἐῤῥίφη διά τινος Προμηθέως ἅμα φανοτάτῳ τινὶ πυρί, καὶ οἱ μὲν παλαιοί, κρείττονες ἡμῶν καὶ ἐγγυτέρω θεῶν οἰκοῦντες, ταύτην φήμην παρέδοσαν, ὡς ἐξ ἑνὸς μὲν καὶ ἐκ πολλῶν ὄντων τῶν ἀεὶ λεγομένων εἶναι, πέρας δέ καὶ ἀπειρίαν ἐν ἑαυτοῖς ξύμφυτον ἐχόντων. δεῖν οὖν ἡμᾶς τούτων οὕτω διακεκοσμημένων ἀεὶ μίαν ἰδέαν περὶ παντὸς ἑκάστοτε θεμένους ζητεῖν· εὑρήσειν γὰρ ἐνοῦσαν. ἐὰν οὖν καταλάβωμεν, μετὰ μίαν δύο, εἴ πως εἰσί, σκοπεῖν, εἰ δὲ μή, τρεῖς ἤ τινα ἄλλον ἀριθμόν, καὶ τῶν

gesammten Einheiten dem Unbegrenzten anheim geben und als beseitigt ansehen. So überlieferten es uns, wie ich sagte, die Götter, zu forschen, zu lernen, und uns gegenseitig zu belehren.“ Phileb. 16 c.

Natürlich wollte Platon damit nicht sagen, daß die Menschen wirklich von den Göttern in der Dialektik unterrichtet worden seien. Sein Gedanke ist vielmehr der, daß sich das Göttliche nur in dieser Weise zu erkennen gebe; er fühlt, daß der Pantheismus, welcher seiner Dialektik zu Grunde liegt, eine uralte Anschauung des Heidenthums sei, gemäß welcher das göttliche Wesen als ein solches betrachtet werde, das seine Einheit nur in der Vielheit und in der vernünftigen Gliederung seines Waltens innerhalb der Schöpfung besitze. Und in der That verhält es sich auch so mit der heidnischen Gotteskenntniß. Da dieselbe Gott nur in der Vielheit der Schöpfung erkannte, war es ganz consequent, daß sie in der Dialektik das Mittel erblickte, wodurch die Manifestation des im Weltall tausendgliederig verschlossenen Gottes bewerkstelligt, und dessen Dasein und Wesen in Wort und Gedanken gleichsam an das Licht gezogen werden könnte. Denn in der Dialektik wird die Wahrheit des Göttlichen erkannt und begriffen. Während „das Denken noch ein stilles Reden für sich ist, ist die dialektische Rede ein lautes Denken, in welchem die Wahrheit vernehmbar zu Tage tritt.“

Dieser Ansicht Platon's, daß im Denken die wesenhafte Wahrheit, die göttliche Idee selbst ergriffen und in der philosophischen Rede ausgesprochen werde, bietet ihm am Schlusse des Kratylos, diesem tiefsinnigen Dialoge über die menschliche Sprache, Veranlassung zu den inhaltreichen Gedanken, daß die menschliche Rede und Sprache nicht auf vergänglichen und zufälligen, sondern auf den ewigen Prinzipien der Wahrheit beruhe, und daß jegliche richtige Sprache und jegliches richtige Sprechen nur im Besitze der Erkenntniß der Wahrheit möglich sei, die sich in der Sprache und im Sprechen als in ihrem naturgemäßen Ausdrucke manifestire, und daß die menschliche Sprache ein Werk jener allen Menschen mitgetheilten göttlichen Dialektik sei, von

---

ἓν ἐκείνων ἕκαστον πάλιν ὡσαύτως, μέχρι περ ἂν τὸ κατ' ἀρχὰς ἓν μὴ ὅτι ἓν καὶ πολλὰ καὶ ἄπειρά ἐστι μόνον ἴδῃ τις, ἀλλὰ καὶ ὁπόσα. τὴν δὲ τοῦ ἀπείρου ἰδέαν πρὸς τὸ πλῆθος μὴ προσφέρειν, πρὶν ἄν τις τὸν ἀριθμὸν αὐτοῦ πάντα κατίδῃ τὸν μεταξὺ τοῦ ἀπείρου τε καὶ τοῦ ἑνός. τότε δ' ἤδη τὸ ἓν ἕκαστον τῶν πάντων εἰς τὸ ἄπειρον μεθέντα χαίρειν ἐᾶν. οἱ μὲν οὖν θεοί, ὅ περ εἶπον, οὕτως ἡμῖν παρέδοσαν σκοπεῖν καὶ μανθάνειν καὶ διδάσκειν ἀλλήλους.

welcher er im Phil. gesprochen hat (Kratylos 439—440). Aus dieser Auffassung der Dialektik wird uns klar, warum er dieselbe im Phädros 261 a. eine Seelenlenkung durch „Reden" nennt. Denn nur wenn die Dialektik die durch das menschliche Denken zu vollbringende Manifestation der Wahrheit ist, besitzt die Seele, die ja allein durch die wesenhafte Wahrheit wieder an ihr ewiges Ziel zurückgeführt und zu ihrer vollen Entwickelung emporgeleitet werden kann, in der Dialektik diese Leitung und Führung und das Mittel zur Wiederherstellung ihres anfänglich verdorbenen Wesens. (Vergl. Tim. 90 d.) Darum verlangt auch Platon von jedem Redner, der auf Menschen einen guten und wohlthätigen Einfluß ausüben wolle, daß derselbe nicht blos schön und geschickt und mit sophistischer Fertigkeit zu reden verstehe, sondern daß er ein Dialektiker sei, d. h. das Wesen und die Verhältnisse der Dinge erforscht haben und zuvor das Wahre von jedem Gegenstand wissen müsse (conf. Phaed. 266 und 277 b und Phileb. 16 c).

Es ist das ein tiefer Gedanke, den wir mutatis mutandis ganz und gar für den christlichen Philosophen und Lehrer adoptiren könnten. Der Unterschied besteht nur darin, daß Platon die Wahrheit in die Dialektik setzte, welche dieselbe offenbart, während das Christenthum sie in die Mittheilung des ewigen Logos setzt, der sich uns offenbart. In der Verwerflichkeit der ungegründeten Meinung, der trügerischen Dialektik und der schimmernden Phraseologie, stimmt aber Platon mit der christlichen Anschauung überein; ihm ist die Dialektik, das Werk des gottverwandten, menschlichen Logos so heilig, wie uns die Offenbarung des ewigen Logos Gottes; „denn wenn irgendwo, so muß offenbar im Denken Etwas von dem wahrhaft Seienden liegen." [1])

Deßhalb muß auch das Denken ein wahrhaftes, ein substanzielles sein, es muß sich an die objektiven, göttlichen Gedanken anschließen, muß den Spuren des Göttlichen im Weltall folgen; denn: „das Göttliche in uns hat verwandte Bewegungen mit den Gedanken und Umläufen des Alls. Diesen nun muß ein Jeder Folge leisten, die schon bei der Entstehung verderbten Umläufe in unserm Kopfe durch das Erkennen der Harmonie und der Umläufe des All verbessern, dem Erkannten das Erkennende der frühern Beschaffenheit gemäß ähnlich machen, und nach Erreichung dieser Aehnlichkeit, den Zielpunkt des durch die

1) Phädon 65 b: *Ἆρ᾽ οὖν οὐκ ἐν τῷ λογίζεσθαι, εἴ πέρ που ἄλλοθι, κατάδηλον αὐτῇ τῇ ψυχῇ γίγνεταί τι τῶν ὄντων; ναί!*

Götter den Menschen vorgeschriebenen besten Lebens, sowohl für die gegenwärtige als für die zukünftige Zeit gefunden haben." Tim. 90 d.

Die Dialektik ist also die geistige Verähnlichung mit dem Göttlichen, ist die Kunst, des göttlichen Wesens und Lebens habhaft zu werden, ist die Regelung der Seele nach dem göttlichen Leben und Wesen selbst. Die wahre Wißbegierde gilt für Platon darum ebensoviel, als für uns im Christenthum der Eifer für unser Heil; denn durch dieselbe wird das wahrhaft ewige Leben der Seele gewonnen. Mit schwunghaften Worten gibt er dieser Ueberzeugung (Tim. 90 b) Ausdruck: [1]) „Wer sich der Wißbegierde und der Erforschung der Wahrheit beflissen, und dies vor Allem am meisten in sich geübt hat, der wird nothwendiger Weise gewiß, wenn er anders die Wahrheit erfaßt hat, Unsterbliches und Göttliches in Gedanken haben, und wird, soweit es der menschlichen Natur gestattet ist, der Unsterblichkeit theilhaftig zu sein, daran keinen Theil fehlen lassen, und weil er stets des Göttlichen wartet, und selbst in sich als Mitbewohner einen trefflich ausgerüsteten Schutzgott besitzt, auf eine vorzügliche Weise glücklich sein. Nun gibt es aber für Jegliches gewiß nur eine und dieselbe Wartung, nämlich ihm die angemessene Nahrung und Bewegung zu ertheilen."

Und diese angemessene Pflege und Bewegung findet er, wie bemerkt, darin, daß ein Jeder die göttlichen Gedanken in sich mit den göttlichen Gedanken und Umläufen im All in Einklang bringe, — was eben durch die Dialektik geschieht, welche die Spuren und Gliederungen des Göttlichen im All aufsucht und bestimmt. — Durch all dies wird klar, daß die Dialektik die Kunst ist, durch welche man die reale Wahrheit substanzialiter sich anzueignen und die göttliche Seele im Weltall mit der Vernunft zu erfassen vermag (Tim. 37 b. c.), deßwegen erklärt er auch Theät. 145 d. [2]) „daß die Weisheit, durch die wir weise sind, und die Erkenntniß eins und dasselbe sei." Natürlich! da die Er-

1) τῷ δὲ περὶ φιλομάθειαν καὶ περὶ τὰς τῆς ἀληθειάς φρονήσεις ἐσπουδακότι καὶ ταῦτα μάλιστα τῶν αὐτοῦ γεγυμνασμένῳ φρονεῖν μὲν ἀθάνατα καὶ θεῖα, ἄνπερ ἀληθείας ἐφάπτηται, πᾶσα ἀνάγκη που, καθ᾽ ὅσον δ᾽αὖ μετασχεῖν ἀνθρωπίνη φύσις ἀθανασίας ἐνδέχεται, τούτου μηδὲν μέρος ἀπολείπειν, ἅτε δὲ ἀεὶ θεραπεύοντα τὸ θεῖον ἔχοντά τε αὐτὸν εὖ μάλα κεκοσμημένον τὸν δαίμονα ξύνοικον ἐν αὑτῷ διαφερόντως εὐδαίμονα εἶναι. θεραπεία δὲ δὴ παντὶ παντός μία, τὰς οἰκείας ἑκάστῳ τροφὰς καὶ κινήσεις ἀποδιδόναι.

2) ἢ οὐχ ἅ περ ἐπιστήμονες, ταῦτα καὶ σοφοί. Ταὐτὸν ἄρα σοφία καὶ ἐπιστήμη;

kenntniß für ihn der Besitz der wesenhaften und realen Wahrheit selbst ist, so ist sie demgemäß auch Weisheit. Deßwegen läßt Platon im Theät., wo er das Wesen der Dialektik untersucht, den Sokrates sich rühmen, er besitze eine geistige Hebammenkunst [1]) (seine Dialektik), vermöge welcher es ihm möglich sei, durch die an wißbegierige Jünglinge richtig gestellten Fragen zu untersuchen, ob die von ihnen erzeugten Gedanken lebenskräftig, d. h. von Wahrheit erfüllt, oder ob sie Fehlgeburten, d. h. richtige Vorstellungen, ohne den Inhalt der Wahrheit seien.

Alle Dialoge Platon's durchzieht darum der eine Grundgedanke, daß die Wahrheit das Sein (τὸ ὄντως ὄν), der Irrthum dagegen das Nichts (τὸ μὴ ὄν) sei, und daß demgemäß die echte Dialektik die Erfassung und Manifestation, die wesenhafte Wahrheit — die Sophistik dagegen ein Befangensein in Täuschung, Lüge und Nichtigkeit sei.

Soll aber die Dialektik die Wahrheit der Dinge, das Göttliche in ihnen erkennen, so ist sie vor Allem nicht bloße sinnliche Wahrnehmung. Platon trat deßhalb, um seine Dialektik als die wahre Erkenntnißweise darzulegen, in entschiedenen Gegensatz zu den Prinzipien der jonischen Schule, auf deren Ansichten die Sophisten seiner Zeit ein so bestechliches und dem oberflächlichen Denken so leicht zusagendes System des Materialismus gegründet hatten. Denn nicht alle Hellenen blieben der von der göttlichen Vorsehung dem griechischen Volke zugewiesenen Bestimmung so treu wie Platon, und nicht Alle pflegten das von derselben ihnen überlassene Talent so edel und so gewissenhaft, wie er. Wie sein Lehrer Sokrates, so befand auch er sich im feindlichsten Gegensatze mit den Sophisten. Um deßhalb seiner Dialektik, diesem Canon der Erkenntniß Gottes für den Griechen, gegenüber den Behauptungen der Sophisten Geltung zu verschaffen, mußte er denselben als einzig berechtigten hinstellen.

Er hatte also vor Allem den Sophisten Protagoras mit seiner Behauptung zu widerlegen, daß der Mensch das Maaß aller Dinge sei [2]) (Theät. 170 u. folgd.). Denn dieser Satz hatte im Sinne des Protagoras die Bedeutung, jeder Mensch könne über Alles von seinem besondern Standpunkte aus auch ein besonderes Urtheil haben und eine besondere Erkenntniß gewinnen, in der Willkür und in den be-

1) Theät. 150 b. c.
2) Πάντων χρημάτων ἄνθρωπον μέτρον εἶναι. Theaet. 160 c.

sonderen Dispositionen eines Jeden liege die Berechtigung, sich eine eigene Meinung von den Dingen zu bilden, und man dürfe die Objekte an dem Maßstab der Individualität messen. Diese Ansichten widerlegt aber Platon auf's Schlagendste durch die einfache Reflexion:[1]) Ist jeder Mensch berechtigt, über Alles, was es gibt, nach seinem eigenen Standpunkte zu urtheilen, und sind alle solche Urtheile wahr und berechtigt, so ist auch das Urtheil Desjenigen wahr und berechtigt, welcher sagt, er glaube den Satz des Protagoras nicht, daß jeder Mensch das Maaß aller Dinge sei (ibid. 171 c.). So gibt also Protagoras selbst mit seinem Grundsatze Jedem Recht, der sagt, derselbe sei nicht wahr, und gesteht also die Falschheit seines obersten Grundsatzes damit von vornherein selbst zu.[1])

Mit dieser Abfertigung des zu seiner Zeit gefeiertsten Sophisten, hat Platon auch schon die Grundlage zu dem Beweis gelegt, daß das menschliche Denken nicht in der Willkür und nicht in der Individualität des Einzelnen, sondern in unverrückbaren, ewigen Gesetzen beruhe. Er ist damit auf negativem Wege seiner Anschauung, daß die Dialektik sich nur nach dem objektiv Wahren, und nicht dieses sich nach dem besondern Verhalten des Denkenden richte, schon näher gerückt. Er hat aber noch weiter nachzuweisen, daß jene Willkür des Denkens, die Protagoras behauptet, sich einzig und allein auf die sinnliche Wahrnehmung und die Vorstellung beziehe, wenn dieselbe für sich als das eigentliche Erkennen angesehen werde. Platon muß darum zu zeigen suchen, daß die sinnlose Wahrnehmung und auch die Vorstellung wohl Stufen zum Wissen, aber noch nicht dieses selbst seien, und daß beide, sowie sie sich zum wirklichen Wissen zu erheben und dessen Stelle einzunehmen suchen, sich in den tiefsten Widerspruch mit der Erkenntniß setzen.

Er bemerkt darum im Theät. weiter, daß, da nach der Behauptung des Protagoras der unmittelbare Eindruck, den Jemand von Etwas erhalte, auch seine Meinung über dasselbe bestimme, gar kein Urtheil über etwas Zukünftiges, z. B. über die Nützlichkeit von Gesetzen, die man gibt, oder von Heilmitteln, die man anwendet, gefällt werden könne. Denn da man von der noch zukünftigen Wirkung, in

---

1) Ἐξ ἁπάντων ἄρα ἀπὸ Πρωταγόρου ἀρξαμένων ἀμφισβητήσεται, μᾶλλον δὲ ὑπό γε ἐκεῖνον ὁμολογήσεται, ὅταν τῷ τἀναντία λέγοντι συγχωρῇ ἀληθῆ αὐτὸν δοξάζειν, τότε καὶ ὁ Πρωταγόρας αὐτὸς ξυγχωρήσεται μήτε κύνα μήτε τὸν ἐπιτυχόντα ἄνθρωπον μέτρον εἶναι μηδὲ περὶ ἑνὸς οὗ ἂν μὴ μάθῃ.

der Gegenwart keinen Eindruck haben könne, könne man auch kein Urtheil darüber fällen. Nach dieser Ansicht des Protagoras wäre also die Wissenschaft der Medicin und eine vernünftige Gesetzgebung etwas rein Unmögliches. Theät. 178 u. 179.

Er geht dann direkt auf die Widerlegung des Satzes los, daß die Wahrnehmung eines sinnlichen Eindruckes Wissen sei. Er sagt, die Behauptung, daß die Wahrnehmung Wissen sei, stehe in Verbindung mit der andern Behauptung, daß Alles stets in Bewegung und in einem unaufhörlichen Flusse der Veränderung begriffen sei und sich eben darum nicht in unumstößliche Vernunftschlüsse bringen lasse, sondern nur von der momentanen Empfindung aufgenommen werden könne. (Theät. 180.) Wäre aber dieses der Fall, sagt er, daß sich Alles in beständiger Bewegung befände, dann müßte sich auch unser Sehen und Hören beständig bewegen und verändern. Auch was wir mittels des Sehens und Hörens wahrnehmen würden, würde bald diese, bald aber auch eine andere Wahrnehmung sein. (ibid. 182.) Wäre nun diese Wahrnehmung Wissen, so wäre sie bald Wissen von diesem, bald von etwas Anderem, sie wäre also ebenso gut Wissen, als Nicht-Wissen, weil sie ja dieselbe Sache, die sie eben als solche erkannt haben würde, im nächsten Moment wieder nicht als solche erkennen würde. (Theät. 182 c—183 b.)

Platon hat hiemit den verwundbarsten Punkt am Materialismus berührt und den innersten Widerspruch desselben aufgedeckt.

Derselbe will die wechselnde Erscheinung mit der wechselnden Meinung und Wahrnehmung beurtheilen, will also einen festen Gedanken fassen auf Grund einer sinnlichen Wahrnehmung, die in sich nichts Festes ist; will den ewigen Vernunftprinzipien im Urtheile ausweichen, um dann doch feste Urtheile auf Etwas zu gründen, was seiner Natur nach durchaus schwankend ist: die sinnliche Wahrnehmung für sich, kann eben darum nicht Wissenschaft sein, weil die Wissenschaft etwas Feststehendes ist. Soll deßhalb die Wahrnehmung wissenschaftlichen Werth haben, so muß sie auf feste Vernunftprinzipien zurückgeführt werden. Denn nur wenn der Geist im schwankenden Meer der Eindrücke, die in immer anderen und anderen Wellen an ihn heranwogen, auf dem festen Fels der Vernunft steht, und so einen sichern Blick in diesem wogenden Meere bewahrt, kann er ein wissenschaftliches Urtheil haben. Wer aber die sinnliche Wahrnehmung als solche zum Maßstab der sinnlichen Eindrücke machen will, wäre dem gleich, welcher Bewegliches mit einem

beweglichen Maßstab messen oder dem, der sich auf den schwankenden Meereswogen feststellen wollte.

Doch Platon macht den Widerspruch zwischen sinnlicher Wahrnehmung und wirklichem Wissen noch augenscheinlicher, indem er nachweist, daß wir ja mit jedem der einzelnen Sinne verschiedene Wahrnehmungen machen, z. B. mit denselben Augen Schwarzes und Weißes sehen; ferner, daß wir mit den verschiedenen Sinnen noch im höhern Grade verschiedene Wahrnehmungen aufnehmen, z. B. mit den Ohren Töne, mit den Augen Farben, und daß wir dennoch die Fähigkeit besitzen, Weißes und Schwarzes und alle die verschiedenen Farben und Töne, und die übrigen Wahrnehmungen mit einander zu vergleichen und von einander zu unterscheiden. Da diese Vergleichung und Unterscheidung doch nicht auch wieder durch irgend einen der Sinne geschehen könne, indem jeder einzelne Sinn nur seine besonderen Wahrnehmungen mache, keiner derselben aber vermögend sei, die Wahrnehmungen verschiedener Sinne mit einander zu vergleichen, so müßte das Vermögen des Urtheilens durch Unterscheidung und Vergleichung in etwas Anderem liegen, als in den Sinnen. Dies könne nur[1]) „die Seele thun, welche selbst durch sich selbst das von Allem gemeinsam Geltende erforsche", die Begriffe miteinander vergleiche, und von einander unterscheide (Theät. 185 d. Phädon 83.)

Mit dieser Darlegung, daß die Wahrnehmungen zwar durch die verschiedenen Sinnesorgane in uns eindringen, aber, um eigentliche Wahrnehmungen zu sein, von einander unterschieden und mit einander verglichen und auf ein festes allgemeines Maß gebracht werden müssen, das über der sinnlichen Wahrnehmung in der Seele liege, nimmt Platon dem Materialismus den Boden unter den Füßen weg. Denn damit beweist er ja, daß das eigentliche Werk der Wissenschaft erst da beginne, wo die sinnliche Wahrnehmung von der Seele nach festen und ihr eigenthümlichen Prinzipien geordnet, bestimmt und gemessen werde.

Mit dieser Widerlegung des gegnerischen Standpunktes ist Platon der positiven Erörterung seiner eigenen Anschauung wieder etwas näher gerückt. Doch ist er noch immer nicht an seinem Ziele angelangt, denn nun taucht die weitere Frage auf, ob nicht etwa das Wissen in den Vorstellungen bestehe, welche sich die Seele aus den sinnlichen Wahrnehmungen bildet, also die Frage, ob das Wissen Vorstellung

---

1) Ἀλλ' αὐτὴ δι' αὑτῆς ἡ ψυχὴ τὰ κοινά μοι φαίνεται περὶ πάντων ἐπισκοπεῖν.

sei. Diese Frage stellt sich Platon im Theät. (187), beantwortet sie aber sofort verneinend. Denn da es richtige und falsche Vorstellungen gebe, das Wissen als solches aber nie falsch sein dürfe, so könne die bloße Vorstellung, als zwischen Wahrheit und Irrthum schwankend, mit dem Wissen nicht zusammenfallen. Wir sehen, wie sehr Platon das Wissen als die im Begriffe reale Wahrheit auffaßte und mit ihr für identisch hielt.

Er erörtert nun (Theät. 187—201) die Frage, ob die Vorstellung schlechthin Wissen sei, auf's Gründlichste und verneint sie auf's Entschiedenste. Es können nämlich auch irrige Vorstellungen in der Seele entstehen, dadurch, daß entweder eine Wahrnehmung mit einer Vorstellung oder Vorstellungen und Begriffe unter einander, in Folge unrichtigen Denkens oder in Folge eines unklaren Gedächtnisses oder auch in Folge ungenügend angestellter Wahrnehmungen mit einander verwechselt werden; dies wäre aber nicht möglich, wenn die bloße Vorstellung schon Wissen wäre. Daraus folgt denn, daß nicht einmal die richtige Vorstellung Wissen sei, weil sie ja ohne Kenntniß einer Sache durch bloße Ueberredung in uns erzeugt werden könne. (Theät. 201 a. b.)

Um diesen Gedankengang Platon's besser zu verstehen, müssen wir darlegen, was er unter der Vorstellung versteht (*δόξα*). [1]) — Dieselbe ist nichts Anderes, als die auf eine Reihe von sinnlichen Wahrnehmungen sich stützende Erfahrung, welche in uns eine gewisse feste Meinung oder eine richtige Vorstellung (*ἀληθὴς δόξα*) über irgend Etwas erzeugt. [2]) Denn nachdem Platon bewiesen hat, daß die einzelne Wahrnehmung für sich nicht Wissenschaft sei, steht ja immer noch die Ansicht offen, ob dann nicht doch etwa die auf eine Reihe von richtigen Erfahrungen gestützte, in unserer Seele hervorgerufene Vorstellung Wissenschaft sei. Doch da eine so gewonnene Vorstellung nicht auf dem einzigen Prinzip der Wahrheit, sondern auf der Wahrscheinlichkeit des Experiments beruht, so

---

1) Platon selbst erklärt die Vorstellung Theät. (187a.) als eine Beschäftigung der Seele für sich mit der Betrachtung der Dinge: *ὅ τι ποτ᾽ ἔχει ἡ ψυχή, ὅταν αὐτὴ καθ᾽ αὑτὴν πραγματεύηται περὶ τὰ ὄντα. — ἀλλὰ μὴν τοῦτό γε καλεῖται δοξάζειν.* Die Vorstellung selbst heißt deßhalb *δόξα*.

2) Daß die Vorstellungen die von der Seele aus den sinnlichen Wahrnehmungen gebildeten Meinungen sind, spricht Platon Theät. 179c. aus: *περὶ δὲ τὸ παρὸν ἑκάστῳ πάθος, ἐξ ὧν αἱ αἰσθήσεις καὶ αἱ κατὰ ταύτας δόξαι γίγνονται κ. τ. λ.*

bietet sie auch nicht die unumstößliche Sicherheit des Wissens, da man ja sehr leicht auf eine einfache Wahrnehmung hin schon eine Vorstellung in sich entstehen lassen („Wahrnehmungen mit Vorstellungen verwechseln") könne, und da man ferner auch kein höheres Gesetz habe, wonach man die einzelnen Vorstellungen selbst gehörig von einander unterscheiden könne. Kurz, die Vorstellung ist das Wissen, welches nicht auf unverrückbaren Ideen, sondern auf der von den schwankenden Erscheinungen erzeugten Meinung beruht.

Wie wir im vorigen Beweis sahen, daß erst in unserer Seele die einzelnen Wahrnehmungen unterschieden und mit einander verglichen und dadurch bestimmte Vorstellungen gebildet werden können, so muß jetzt das Denken aus diesen an das Urtheil herantretenden und für dasselbe bereit liegenden Vorstellungen die wirkliche Wissenschaft gestalten. Damit ist dem höheren Materialismus der Phantasterei der Boden genommen. Denn es ist bewiesen, daß ein momentaner Einfall oder irgend eine beliebige Meinung, die man sich ohne die ewigen Ideen und ohne die Gesetze der Dialektik bilde, ebensowenig Wissen sei, als die bloße sinnliche Wahrnehmung, und daß das wahre Wissen erst durch die Erfassung und durch die Begründung aus den Ideen gewonnen werde. Diesem letzteren Gedanken ist Platon, ohne ihn hier schon vollständig auszusprechen, durch die Widerlegung der Behauptung, daß die Vorstellung für sich schon Wissenschaft sei, ganz nahe gekommen.

Aber auf dieser Höhe der Untersuchung ruht der tiefsinnige Forscher noch nicht. Er untersucht noch zuvor, ob nicht etwa[1]) „die richtige, auf Gründe gestützte Vorstellung" Wissen, die unrichtige aber des Wissens fremd sei, so daß, wofür es keine Gründe gebe, das nicht erkennbar, wofür es aber deren gebe, das auch erkennbar sei. (Theät. 201, c.) Doch auch die auf Gründe gestützte richtige Vorstellung ist noch nicht das Wissen, wie Platon es im Sinne hat und wie er es sucht. Denn wenn auch irgend eine Vorstellung in ihre Theile zerlegt und gezeigt würde, auf welchen einzelnen Eindrücken und Motiven sie beruhe, so hätte man doch für diese Eindrücke selbst keine weitere Begründung mehr. Platon will damit andeuten, daß es zur Her-

---

1) τὴν μὲν μετὰ λόγου ἀληθῆ δόξαν ἐπιστήμην εἶναι, τὴν δὲ ἄλογον ἐκτὸς ἐπιστήμης, καὶ ὧν μὲν μή ἐστι λόγος, οὐκ ἐπιστητὰ εἶναι, οὑτωσὶ καὶ ὀνομάζων, ἃ δ' ἔχει, ἐπιστητά.

stellung der Wissenschaft nothwendig sei, für Alles, was wir denken, die objektive Begründung in den Ideen zu suchen. Denn mag auch Alles, was wir denken, bis in's Einzelnste richtig gedacht sein, wenn wir uns im Denken nicht der wesenhaften Wahrheit bemächtigen, so haben wir keinen letzten sichern Grund, aus dem Alles unwiderleglich begründet werden kann. Alle unsere Gedanken haben erst dann ihre unerschütterliche Wahrheit, sind erst dann eigentliches Wissen, wenn sie auf den Prinzipien der Wahrheit und des Seins, nämlich auf den Ideen beruhen. Diesen Gedanken spricht Platon allerdings hier noch nicht aus, er führt uns demselben nur auf negativem Wege entgegen.

Noch eine weitere, dieser ganz ähnliche, unrichtige Definition des Wissens weist Platon am Schlusse des Theät. zurück, daß nämlich[1]) „die mit einer Erklärung verbundene" richtige Vorstellung Wissen sei. (Theät. 206, c—210.) Er setzt drei mögliche Arten voraus, wie eine Sache, die man sich richtig vorgestellt habe, erklärt werden könne. Die erste Art der Erklärung, die man von einer richtigen Vorstellung geben könne, sei die Worterklärung. Aber damit sind wir gar nicht gefördert, denn eine Worterklärung kann Jeder von dem geben, was er sich einmal richtig vorgestellt hat. Die Worterklärung fügt also zur richtigen Vorstellung nichts Neues hinzu, sie ist nur die Auseinandersetzung derselben. So wenig also die richtige Vorstellung für sich Wissen ist, so wenig ist es die mit einer Worterklärung verbundene.

Die zweite Art der „Erklärung der richtigen Vorstellung" wäre die Sacherklärung, die in der Zurückführung der vorgestellten Sache auf ihre Theile besteht, aus denen sie zusammengesetzt ist. Dabei werde jedoch wieder das Nämliche eintreten, wie oben. Denn da man für die Erklärung der Theile selbst keine weitere Begründung zu finden wisse, so könne man dieselben auch nicht erkennen, und so wäre auch die Erkenntniß des Ganzen unmöglich. Als dritte Art der „Erklärung der richtigen Vorstellung" nennt er die Anführung eines solchen Merkmales der vorgestellten Sache, durch das dieselbe von allen anderen Dingen vollständig unterschieden werden könnte. Doch auch so wäre die Vorstellung noch nicht Wissen; denn indem man ein solches Merkmal zur richtigen Vorstellung hinzufügt, hat man von der Sache gar nichts

1) *λέγεται τὸ μετὰ δόξης ἀληθοῦς λόγον προςγενόμενον τὴν τελεωτάτην ἐπιστήμην γεγονέναι.*

weiter, als eben eine richtige Vorstellung. Denn diese selbst verlangt ja schon, daß man ein Merkmal von der Sache habe, durch das sie sich von allen anderen Sachen unterscheidet. Ist also die richtige Vorstellung für sich allein nicht Wissen, so ist sie es auch nicht mit der ausdrücklichen Beifügung ihres bezeichnenden Merkmales, weil sie auch so Nichts weiter ist, als die richtige Vorstellung. Also auch die richtige Vorstellung mit der Erklärung verbunden ist noch immer nicht Wissen, weil die blos vorgestellte Sache nicht in ihren letzten und höchsten Gründen begriffen ist.

Wenn es uns erlaubt ist, die Art, wie Platon die verschiedenen Auffassungen der Vorstellung als Wissen zurückweist, auf ein uns näher liegendes Gebiet anzuwenden, so könnten wir folgenden Vergleich anstellen: Wer sich über eine christliche Wahrheit die schönsten und plausibelsten Vorstellungen bildet und die gelungensten Worterklärungen darüber aufstellt, und sie nach allen Seiten hin auf das Geschickteste zergliedert, und die feinsten Distinctionen und die bezeichnendsten Unterscheidungsmerkmale derselben angibt, der hat doch damit diese Wahrheit noch nicht erkannt, wenn er seine Gedanken und Begriffe nicht auf die Prinzipien der Offenbarung und nicht auf die obersten Wahrheiten derselben zurückführt und aus denselben begründet. Die Begründung aber, die wir für unsere christlichen Vorstellungen in den Dogmen des Christenthums und in der göttlichen Offenbarung finden, die suchte Platon in den Ideen, diesen ewigen, göttlichen Prinzipien seiner Dialektik. Wer nicht in all seinem Denken auf diese zurückgeht, der ist kein Philosoph, sondern ein Sophist, und all dessen Erkennen basirt sich nicht auf die Wahrheit, sondern ist nichtiger Schein und Unwahrheit, oder höchstens unzuverlässige Meinung, soviel bestechenden und künstlichen Scharfsinn sie auch haben mag.

Darum hält Platon zwischen der ächten Philosophie und der Sophistik eine fast eben so strenge Unterscheidung aufrecht, wie ein kathol. Dogmatiker zwischen der kathol. Wahrheit und zwischen der Irrlehre. Nur den will er für einen Philosophen halten, der sich in seinen Gedanken auf die ewigen Prinzipien des Seins und der Wahrheit zurückbezieht. Wer das nicht thut, mag sonst noch so fertig in seinen Untersuchungen und Reden sein, er bleibt dennoch ein Sophist. In dem Dialoge, welcher „der Sophist" überschrieben ist, sagt er darum, daß es schwer sei, den Sophisten vom wahren Philosophen zu unterscheiden, charakterisirt aber gerade da am besten den Unterschied von bei-

den, indem er hinzufügt:[1] „der Eine (der Sophist) indem er in das Dunkel des Nichtseienden sich flüchtet, ist, durch steten Verkehr mit ihm (dem Nichtseienden) in Berührung, vermöge der Dunkelheit seines Bereichs schwer zu erkennen."

„Der Philosoph aber, der durch Vernunftschlüsse stets die Grundform des Seienden verfolgt, ist dagegen vermöge des Glänzenden seines Gebietes keineswegs leicht zu erschauen; denn das Seelenauge der Meisten vermag nicht auf das Göttliche gerichtet auszudauern." (Soph. 254. a. b.)

Wie tiefsinnig ist diese Unterscheidung! Der Sophist bewegt sich also in prinzipienlosen, verworrenen Vorstellungen, und wir verstehen nun, was Platon's obige Widerlegung jener ungehörigen Ansichten von der Erkenntniß für eine Bedeutung hat. Es ist die prinzipienlose, nicht auf dem ewigen Grunde der Wahrheit ruhende und sonach unbegründete Vorstellungswelt, in welcher der Sophist sein Gebiet hat, während der Philosoph in seinem glänzenden Gebiete der Wahrheit kaum erschaut zu werden vermag, wenn Einer nicht sein Seelenauge ausdauernd auf das Göttliche gerichtet hat. Nur wer im Besitze der Wahrheit ist, wer ihren Geist in sich trägt, der erkennt das Wesen der Wahrheit, und weiß es in seinem glänzenden Lichte vom Irrthum zu unterscheiden. In lumine tuo videbimus lumen! So war es Platon im Besitze natürlich-menschlicher Wahrheit möglich, das Gebiet der Unwahrheit und Sophistik zu erkennen und zu widerlegen, und so ist es jetzt der kathol. Kirche möglich, im Besitze der Wahrheit, ihr Gebiet gegenüber der Häresie nach festen Grenzlinien zu bestimmen. —

Nachdem wir nun die Widerlegung der unrichtigen Ansicht über die Erkenntniß kennen gelernt und gesehen haben, daß sie mit der Sophistik im Gebiete des Nichtseins endigt, und nachdem wir einen Blick in die Lichthöhe geworfen haben, wo der Philosoph als König der Wahrheit thront, wollen wir jetzt den positiveren Weg kennen lernen, auf welchem Platon den Philosophen zu seinem hohen Ziele gelangen läßt. Er löst diese Aufgabe in der Republik vom Schlusse des 5. Buches (476) bis zum 8. Buch 541 b. Er unterscheidet dort ganz bestimmt zwischen dem, was Wissen, und zwischen dem, was bloße Meinung und Vorstellung

1) Ὁ δέ γε φιλόσοφος, τῇ τοῦ ὄντος ἀεὶ διὰ λογισμῶν προσκείμενος ἰδέᾳ, διὰ τὸ λαμπρὸν αὖ τῆς χώρας οὐδαμῶς εὐπετὴς ὀφθῆναι· τὰ γὰρ τῆς τῶν πολλῶν ψυχῆς ὄμματα καρτερεῖν πρὸς τὸ θεῖον ἀφορῶντα ἀδύνατα.

sei, und vergleicht den Zustand des **Wissens** mit dem **Wachen**, den des **Meinens** aber mit dem **Träumen** und sagt, das Wissen bestehe darin, daß Einer der Idee an sich theilhaftig sei und diese selbst erkannt habe, wogegen das Meinen darin bestehe, daß man an den Erscheinungen der Idee hängen bleibe und diese selbst für das Wahre halte. So sei z. B. derjenige ein Wissender dessen, was schön ist, der die Idee des Schönen selbst erfaßt habe und einsehe, daß Alles, was schön ist, es nur sei, indem es an der Idee des Schönen Theil nehme. Ein bloß Meinender dagegen sei derjenige, welcher sich zwar, wie in einem Dämmerlichte vieles einzelne Schöne vorstelle, die Idee des Schönen dagegen, an der das einzelne Schöne theilnehme, nicht erkenne (rep. V. 476).

Er unterscheidet dann weiter, daß nur das wahrhaft Seiende (die Idee) erkennbar sei, das Nichtseiende (das Ideenlose) aber nicht. Daraus folgt natürlich, daß man in dem Maße, als man dem Seienden näher komme, auch des Wissens theilhaftig werde, und in dem Maße, als man sich von demselben entferne, auch dem Wissen fern bleibe. Deßhalb stehe auch die Meinung, da sie nicht das wahrhaft Seiende, nicht die Idee erfasse, unter dem Wissen und sei dunkler, als dasselbe; da sie sich aber doch auch nicht auf etwas durchaus nicht-Seiendes, sondern auf das an der Idee Theilnehmende und sonach theilweise Seiende beziehe, so sei sie doch höher zu stellen, als das bloße Nichterkennen, und wie es dunkler sei, als das wahre Wissen, so sei es lichtvoller, als das Nichtwissen, und es stehe so das Meinen zwischen Nichtwissen und Wissen in der Mitte, von beiden in gleicher Entfernung (rep. V. 477—479). Er sagt dann weiter (ibid. 479 e)[1]): „Demnach werden wir behaupten, daß diejenigen, welche vieles Schöne sehen, das Schöne aber an sich weder zu erkennen, noch einem Andern, der sie darauf hinzuführen versucht, zu folgen vermögen, und vieles Gerechte, das Gerechte an sich aber nicht, und Anderes ebenso, Alles **meinen**, von dem aber, was sie meinen, Nichts wissen." Er ist darum geneigt, diese lieber Meinungsfreunde *φιλοδόξους*, als Weisheitsfreunde *φιλοσόφους* zu nennen (480).

Die Eigenschaften und die ganze Natur des Weisheitsliebenden

1) *Τοὺς ἄρα πολλὰ καλὰ θεωμένους, αὐτὸ δὲ τὸ καλὸν μὴ ὁρῶντας μηδ᾽ ἄλλῳ ἐπ᾽ αὐτὸ ἄγοντι δυναμένους ἕπεσθαι, καὶ πολλὰ δίκαια, αὐτὸ δὲ τὸ δίκαιον μή, καὶ πάντα οὕτω, δοξάζειν φήσομεν ἅπαντα, γιγνώσκειν δὲ ὧν δοξάζουσιν οὐδέν.*

bestimmt er dann in ihren einzelnen Zügen dahin:[1]) „Es liege in der Natur des wahrhaft Wißbegierigen, nach dem Seienden zu ringen und nicht bei dem vermeinten vielen Einzelnen zu verweilen, sondern fortzuschreiten und nicht stumpf zu werden, noch abzustehen von seiner Liebe, bis er mit demjenigen Theile seiner Seele, dem so etwas zu erfassen zukommt, das Wesen eines Jeglichen an sich, wie es beschaffen ist, erfaßte; das kommt aber dem Verwandten zu. Wenn dieses durch Erzeugung des Verständigen und Wahren dem wahrhaft Seienden sich nähert und mit ihm verschmilzt, dürfte er es erkennen und in Wahrheit leben und gedeihen und der Geburtswehen ledig werden; eher nicht.“ (rep. VI. 490.b.) Wie klar und anschaulich tritt in dieser Stelle Platon's Ansicht von der congenialen Natur des Göttlichen im Menschen mit dem göttlichen Wesen der Wahrheit hervor und wie klar wird seine Ueberzeugung, daß das Wissen den ganzen Menschen veredle und seiner göttlichen Bestimmung theilhaft mache, wie sie auch nur von höher begabten Menschen erlangt und gepflegt werden könne. Sollen darum Menschen wahrhaft tüchtig und gut werden, so müssen sie in der Wahrheit erzogen und dürfen nicht durch Sophisten verdorben werden (VI. 492. a.), wenn sie für das Staatsleben irgendwie tauglich werden sollen.

Die Ausgestaltung des Wissens von seiner niedersten Erscheinung bis zur Dialektik, stellt Platon in ihren verschiedenen Abstufungen folgendermaßen dar. Als unterste Stufe stellt er die Vermuthung (*εἰκασία*) auf. Das Wort *εἰκασία* heißt eigentlich „Bilderschau“ und bezeichnet die unklaren, sinnlichen Vorstellungen, welche die äußere Welt in uns erweckt, so lange sie sich uns wie zufällig aufdrängt und wir ihre Eindrücke in uns aufnehmen, ohne uns auf eine nähere Ergründung und Begründung derselben einzulassen. Platon hat dabei das gedankenlose Verhalten des Alltagsmenschen im Auge, auf welchen die Erscheinungen gleichsam nur mechanisch einwirken, etwa wie die Bäume, welche am Wasser stehen und ihr Bild in dessen Spiegel abstrahlen. Er selbst vergleicht diese Stufe des Wissens auch mit dem physischen Abbilde der Dinge im Wasser: (rep. VI. 510a.)

---

1) *Ἆρ᾽ οὖν δὴ οὐ μετρίως ἀπολογησόμεθα ὅτι πρὸς τὸ ὂν πεφυκὼς εἴη ἁμιλλᾶσθαι ὅ γε ὄντως φιλομαθής, καὶ οὐκ ἐπιμένοι ἐπὶ τοῖς δοξαζομένοις εἶναι πολλοῖς ἑκάστοις, ἀλλ᾽ ἴοι καὶ οὐκ ἀμβλύνοιτο οὐδ᾽ ἀπολήγοι τοῦ ἔρωτος, πρὶν αὐτοῦ ὃ ἔστιν ἑκάστου τῆς φύσεως ἅψασθαι, ᾧ προσήκει ψυχῆς ἐφάπτεσθαι τοῦ τοιούτου; προσήκει δὲ ξυγγενεῖ· ᾧ πλησιάσας καὶ μιγεὶς τῷ ὄντι ὄντως, γεννήσας νοῦν καὶ ἀλήθειαν, γνοίη τε καὶ ἀληθῶς ζῴη καὶ τρέφοιτο καὶ οὕτω λήγοι ὠδῖνος, πρὶν δ᾽ οὔ.*

Den zweiten Grad des Wissens nennt er Glauben (*πίστις*). Dieser besteht nicht mehr in der ganz zufälligen Wahrnehmung, sondern setzt schon Ueberlegung der Eindrücke voraus, die wir aus der uns umgebenden Welt gewinnen. Glaube heißt aber diese Stufe des Wissens, weil sie der sich aufdrängenden äußern Erfahrung als solcher ohne nähere Begründung beipflichtet.

Die dritte Stufe nennt er das Nachdenken (*διάνοια*). Dieselbe umfaßt das mathematische Wissen, die Arithmetik und Geometrie (repl. VI. 510 b.), sie ist eine Thätigkeit des Denkens, aber nicht die höchste und letzte, weil sie bei den Bedingungssätzen als letzten Wahrheiten stehen bleibt, als ob sie die höchsten Prinzipien alles Erkennens wären. Die vierte Stufe ist dann die eigentliche Erkenntniß (*νόησις*) oder Dialektik, welche über die Bedingungssätze des mathematischen Wissens, hinausgeht, und dieselben nicht für die wirklichen Anfänge alles Wissens, sondern für solche Sätze hält, die durch höhere Prinzipien bedingt und darum der eigentlichen Wissenschaft der Vernunft, untergeordnet sind. Diesen Unterschied der Dialektik und Mathematik, welche zusammen die höhere Gattung des Wissens gegenüber der niedern, d. h. der Wahrnehmung und der Vermuthung ausmachen, charakterisirt er folgendermaßen: [1]) „Begreife demnach auch, daß ich unter dem andern Theile des Gedachten das verstehe, womit sich das Denkvermögen selbst vermittelst der Kraft der Dialektik beschäftigt, indem diese die Bedingungssätze nicht für Anfänge, sondern für wirkliche Bedingungssätze ansieht; für Stufen und Anläufe, um bis zum Unbedingten, dem Anfange von Allem, fortschreitend und es ergreifend, und wieder an das, was an dieses geknüpft ist, anknüpfend, so bis zum Letzten hinabzusteigen, ohne eine Sinneswahrnehmung zu Hülfe zu nehmen, sondern die Ideen selbst (Grundbegriffe) und durch sie zu ihnen hindurchzudringen und mit ihnen zu enden (repl. VI. 511 b.).

Die vier Stufen des Erkennens, die in der Dialektik ihre Spitze haben, stellt er am Schlusse des sechsten Buches der Republik (VI. 511 c.)

---

1) VI, 511 b. *Τὸ τοίνυν ἕτερον μάνθανε τμῆμα τοῦ νοητοῦ λέγοντά με τοῦτο, οὗ αὐτος ὁ λόγος ἅπτεται τῇ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει, τὰς ὑποθέσεις ποιούμενος οὐκ ἀρχὰς ἀλλὰ τῷ ὄντι ὑποθέσεις, οἷον ἐπιβάσεις τε καὶ ὁρμάς, ἵνα μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν ἰών, ἁψάμενος αὐτῆς, πάλιν αὖ ἐχόμενος τῶν ἐκείνης ἐχομένων, οὕτως ἐπὶ τελευτὴν καταβαίνῃ αἰσθητῷ παντάπασιν οὐδενὶ προσχρώμενος ἀλλ᾿ εἴδεσιν αὐτοῖς δι᾿ αὐτῶν εἰς αὐτά, καὶ τελευτᾷ εἰς εἴδη.*

nochmals in folgender Weise zusammen:[1]) „Und nimm nun an, daß folgende vier Vorgänge in der Seele bei den vier Abschnitten stattfinden: beim höchsten Erkenntniß, beim zweiten Nachdenken; dem dritten theile das Glauben, dem letzten das Vermuthen zu, in der Meinung, daß der Grad der Klarheit bei jedem nach seinem Antheil am Wahren sich bestimme."

Wenn wir diese ganze Darstellung des dialektischen Denkens und philosophischen Erkennens von dort aus überblicken, wo er die Aufgabe der Dialektik im Allgemeinen charakterisirt und den ganzen Gedankengang klar in's Auge fassen, wie er die verschiedenen falschen Ansichten vom Wesen und von der Aufgabe der Erkenntniß widerlegt, bis hierher, wo er die verschiedenen Stufen der Erkenntniß bis zu ihrer höchsten der Dialektik entwickelt und ausführt, so müssen wir gestehen, daß Platon ein Philosoph und ein Geist von der universellsten Bedeutung sei. Denn er bringt das ganze griechische und in diesem das ganze natürliche menschliche Bewußtsein von Wahrheit und von Erkenntniß, wie es dem Heidenthume zukam, zum Ausdruck und zur Darstellung. Diese Universalität tritt insbesondere darin klar hervor, daß er die verschiedenen irrigen Standpunkte der Wissenschaft, eben deßwegen als irrige erweist, weil sie, obgleich nur Vorstufen, nur Ansätze zur wahren Erkenntniß, doch deren Stellen einnehmen wollen.

Die Universalität seines Standpunktes zeigt sich aber auch noch darin, daß er von demselben aus zeigt, in welchem Verhältniß diese Vorstufen des Wissens zur wirklichen Erkenntniß und Wissenschaft stehen. Denn dadurch wird es ihm möglich, das Wahre aus allen jenen einseitigen, und deßhalb irrigen Erkenntnißstufen in sein Erkenntnißsystem aufzunehmen und in demselben ihrem Sinne und Inhalte gemäß zu berichtigen und zu verwerthen.

Wie wir nämlich aus den zuletzt angeführten Stellen ersehen haben, hat auch die unterste Stufe der sinnlichen Wahrnehmung ihren Platz im Gebiete des Erkennens, aber nicht den Hauptplatz. Er weiß die gründliche Wahrnehmung zu schätzen, aber nur soweit als sie Berechtigung hat. Er weist den mathematischen, die sinnliche Vorstellung zergliedernden Wissenschaften ihre Stelle an, in der sie als das erscheinen, was

1) *Καί μοι ἐπὶ τοῖς τέτταρσι τμήμασι τέτταρα ταῦτα παθήματα ἐν τῇ ψυχῇ γιγνόμενα λαβέ, νόησιν μὲν ἐπὶ τῷ ἀνωτάτω, διάνοιαν δὲ ἐπὶ τῷ δευτέρῳ, τῷ τρίτῳ δὲ πίστιν ἀπόδος καὶ τῷ τελευταίῳ εἰκασίαν, καὶ τάξον αὐτὰ ἀνὰ λόγον, ὥς περ ἐφ' οἷς ἔστιν ἀληθείας μετέχειν, οὕτω ταῦτα σαφηνείας ἡγησάμενος μετέχειν.*

sie sind, nämlich nicht als die höchste, sondern als eine abhängige, als eine jener höchsten Wissenschaft, der Dialektik untergeordnete Stufe der Wissenschaft. Wir sehen daraus, daß Platon mit seiner dialektischen Wissenschaft einen reifen Abschluß in die verschiedenen einseitigen und irrthümlichen Systeme der griechischen Philosophie gebracht hat, und daß er das Beste aus Allem als Anläufe zu seiner Wissenschaft zu betrachten und zu erweisen vermochte. Wir erkennen darum in ihm den vollendeten Abschluß der früheren griechischen Philosophie, deren Einseitigkeiten er vermeidet, und die er wie Theile zu einem herrlichen Ganzen vereinigt, so daß sie als verschiedene Seiten eines Baues und nicht mehr als Einseitigkeit dastehen.

Und so sehen wir diesen Bau der Wissenschaft fest in sich zusammenhalten, während jene Einseitigkeiten von seiner kräftigen Dialektik wie von einem Belagerungsgeschütze zusammengeschüttert und in ihrer Haltlosigkeit dargelegt werden. — Seine Philosophie fundamentirt in dem Boden der Wahrnehmung, ohne daß sie die Herrlichkeit ihres Gebäudes in diesen Boden legt; denn über diesem Fundament erhebt sich erst der gestufte Unterbau der mathematischen Wissenschaften, und erst über diesen baut sich die herrliche Säulenhalle seines dialektischen Tempels auf. Er beginnt auf dem Boden, er schließt aber nicht im Boden, sondern empor richtet er seine starken Gedanken, daß sie wie Pfeiler dastehen, gekrönt mit dem reichen Architrav und dem prächtigen Giebelfeld der ewigen Ideen und Wahrheiten, hineinragend in den Lichtäther des Göttlichen.

Betrachten wir diese ganze Entwicklung des Erkennens, so erscheint uns in ihm die menschliche Natur wie in einem Prozeß aus der Tiefe zur Höhe, wie in einem Emporringen aus dem Dunkel zum Licht, wie in einer Läuterung aus der sinnlichen Unklarheit zur idealen Verklärung. Es ist das eben der Grundgedanke der platonischen Philosophie, daß das Erkennen die menschliche Natur aus ihrer Versunkenheit zurückzuführen und wieder zu jenem göttlichen Leben zu erheben vermöge, deren Zurückeroberung des Menschen Lebensaufgabe sei. Er vergleicht deßhalb diesen Gang der Philosophie im Anfang des siebenten Buches der Republik in einem herrlichen Bilde mit dem Aufsteigen aus einer dunkeln Höhle zum hellen Sonnenlichte. Wir können uns nicht versagen, diese schöne Stelle nur mit Weglassung des minder Wichtigen in ihrem Wortlaute hier anzuführen, da es nicht möglich wäre, die bezeichnenden Züge derselben in unseren Worten unverwischt

wiederzugeben. Die Stelle schließt sich unmittelbar an die obige Aufzählung der vier Stufen der Erkenntniß an und heißt:

„Nach diesem nun vergleiche unsere Natur hinsichtlich des Wissens oder Nichtwissens etwa folgendem Zustande. Denke dir nämlich Menschen wie in einer unterirdischen, höhlenähnlichen Wohnung, deren ausgedehnter, die ganze Höhle entlang sich hinerstreckender Ausgang nach dem Lichte zu offen ist; — daß sie in dieser von Kindheit auf an den Schenkeln und Nacken gefesselt sich befinden, daß sie auf derselben Stelle verharren und nur vorwärts sehen, durch die Fesseln aber außer Stande sind, ihre Köpfe ringsherumzudrehen; daß die Erleuchtung ferner ihnen von einem hinter ihnen, oben und in der Ferne brennenden Feuer kommt; zwischen dem Feuer und den Gefesselten, über denselben einen Weg; diesen entlang denke dir ein Mäuerchen aufgeführt. Denke dir nun Menschen, die an diesem Mäuerchen hin mancherlei über das Mäuerchen hervoragende Geräthschaften tragen und daß, wie natürlich, von den Vorbeitragenden die Einen sprechen, die Anderen schweigen. Glaubst du nun, daß solche Gefesselte von sich und von einander wohl etwas Anderes sahen, als die vom Feuer auf den ihnen gegenüberstehenden Theil der Höhle geworfenen Schatten? Waren sie nun im Stande, sich mit einander zu unterreden; meinst du nicht, daß sie gewohnt sein würden, dem, was sie sähen, den Namen der vorüberziehenden Gegenstände selbst zu geben?

„Wenn ihr Kerker, sollte einer der Vorüberziehenden sprechen, vermittelst der Gegenwand einen Wiederhall gäbe, meinst du, daß sie etwas Anderes als den vorüberziehenden Schatten für das Sprechende halten würden? Wenn nun Einer entfesselt und stracks aufzustehen und den Nacken umzudrehen und fortzuschreiten und zum Lichte aufzublicken genöthigt würde und wenn alle diese Verrichtungen ihm Schmerzen verursachten und der Glanz es ihm unmöglich machte, die Gegenstände zu sehen, deren Schatten er früher erblickte: was meinst du, daß er angeben würde, wenn ihm Jemand sagte, er habe vorher ein Gaukelwerk erblickt, jetzt aber sehe er, dem Seienden etwas näher gerückt und dem wirklicher Seienden zugewendet, richtiger? Glaubst du nicht, daß er wohl ungewiß sein und das früher Gesehene für der Wahrheit entsprechender halten würde, als das jetzt ihm Gezeigte?

„Würde derselbe nicht auch, nöthigte Jener ihn, auf das Licht selbst zu blicken, an den Augen Schmerzen empfinden, und sich zurückwendend nach den Gegenständen flüchten, die er zu sehen vermag und diese in

der That für deutlicher als die ihm gezeigten halten? Wenn ihn aber Jemand von dort mit Gewalt auf rauhem und steilem Wege hinaufzöge und nicht abließe, bis er zum Lichte der Sonne ihn heraufzog, würde er da wohl nicht Schmerz empfinden und Unwillen über das Heraufziehen, und zum Lichte gelangt, die Augen mit Helligkeit erfüllt, nicht einen einzigen der ihm jetzt als die wahren genannten Gegenstände zu erkennen vermögen?

„Er würde wohl, denk' ich, der Gewöhnung bedürfen, um das oben Befindliche zu sehen und zuerst wohl am leichtesten die Schatten erkennen, und dann die Bilder der Menschen und die der anderen Gegenstände im Wasser, später aber diese selbst. —

„Nach diesen würde er wohl das am Himmel Befindliche, so wie den Himmel selbst zur Nachtzeit, den Blick auf das Licht der Sterne und des Mondes richtend, leichter betrachten als am Tage die Sonne und was mit ihr in Verbindung steht.

„Zuletzt aber vermag er wohl, denk' ich, nicht Abbilder derselben im Wasser oder an einer andern Stelle, sondern die Sonne selbst, für sich selbst an der Stelle, die sie einnimmt, zu erschauen und zu betrachten.

„Nach diesem würde er auch wohl bereits über sie Betrachtungen anstellen, daß sie die Tagesstunden und den Jahreswechsel herbeiführt und über Alles in der sichtbaren Welt waltet und gewissermaßen die Urheberin von Allem ist, was sie sahen.

„Gab es aber damals unter ihnen (den in der Höhle Gefesselten) Ehrenbezeigungen, Lobpreisungen und Belohnungen für den, der das Vorübergehende am scharfsinnigsten erschaute, meinst du wohl, daß er darauf begierig sein und die von jenen Hochgeehrten und unter ihnen Herrschenden beneiden, oder daß es ihm wohl vielmehr nach den Worten des Homers ergehen und er viel lieber wünschen werde, das Feld einem dürftigen Manne, ohne Erbe, als Taglöhner zu bestellen, und irgend sonst Etwas über sich ergehen zu lassen, als jenen Ruhm davon zu tragen und in jener Weise zu leben? Wenn nun so Einer wieder herabstiege und denselben Sitz einnähme, würden nicht, indem er plötzlich von der Sonne käme, seine Augen mit Dunkelheit erfüllt sein?

„Müßte er nun wieder, jene Schatten zu unterscheiden, mit den dort fortwährend Gefesselten, während er sich geblendet fühlt, einen Wettstreit bestehen, bevor er seine Augen wieder brauchen lernte, und wäre diese Zeit der Angewöhnung keine kurze, würde er sich nicht lächerlich

machen und von ihm gesagt werden, er sei von seiner Wanderung nach oben mit verderbten Augen zurückgekehrt, und es sei nicht der Mühe werth, das Hinaufsteigen auch nur zu versuchen? Und würden sie nicht den, der Jemanden zu entfesseln und hinaufzuführen versuchte, könnten sie irgendwie seiner habhaft werden, sogar wohl tödten?

„Dieses Bild muß man also in allen seinen Theilen mit dem vorher Gesagten zusammenstellen, indem man unsern, den Augen sichtbaren Wohnsitz mit der Wohnung im Kerker, die Erleuchtung durch das Feuer in demselben mit der Macht der Sonne vergleicht.[1]) Wenn du aber das Aufsteigen nach oben und die Betrachtung des oben Befindlichen mit dem Sicherheben der Seele zu dem Bereiche des Gedenkbaren zusammenstellst, so wirst du wenigstens das, was ich hoffe, nicht verkennen. Was mir also als wahr erscheint, ist Folgendes: Im Bereiche des Erkennbaren ist die Idee des Guten das Letzte und kaum zu erschauen; hat man sie aber erblickt, müsse man schließen, sie sei sonach die Ursache alles Rechten und Schönen u. s. w.

„So wundere dich also nicht, daß diejenigen, die dahin gelangten, mit menschlichen Angelegenheiten sich nicht befassen mögen, sondern daß ihre Seelen stets in höheren Regionen zu weilen streben.

„Erscheint das dir wundersam, wenn Einer, der von göttlichen Betrachtungen in den menschlichen Nothstand gerieth, unbeholfen ist und höchst lächerlich erscheint, weil er noch blinzelt, und bevor er sich an das gegenwärtige Dunkel gewöhnte, sich genöthigt sieht, vor Gerichtshöfen, oder anderwärts über die Schattenbilder des Gerechten, oder über die schattenwerfenden Gestalten einen Kampf zu bestehen, und darüber einen Wettstreit durchzufechten, wie das etwa von denen angesehen wird, die die Gerechtigkeit an sich nimmer erschauten?

„Besäße aber Jemand Einsicht, dann würde er sich wohl erinnern, daß doppelte Störungen der Sehkraft aus doppelten Gründen stattfinden, wenn man aus dem Lichte in das Dunkele, und wenn man aus dem Dunkel in das Licht tritt; des Glaubens nun, daß dasselbe auch der Seele widerfahre, würde er wohl nicht unverständigerweise lachen, sollt' er eine in Verwirrung und außer Stand erblicken, etwas zu er=

1) τὴν δὲ ἄνω ἀνάβασιν καὶ θέαν τῶν ἄνω τὴν εἰς τὸν νοητὸν τόπον τῆς ψυχῆς ἄνοδον τιθεὶς οὐχ ἁμαρτήσει τῆς γ' ἐμῆς ἐλπίδος, ἐπειδὴ ταύτης ἐπιθυμεῖς ἀκούειν· — — τὰ δ' οὖν ἐμοὶ φαινόμενα οὕτω φαίνεται, ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὁρᾶσθαι, ὀφθεῖσα δὲ συλλογιστέα εἶναι, ὡς ἄρα πᾶσι πάντων αὕτη ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία κ. τ. λ.

schauen, sondern zu erforschen suchen, ob sie, aus einem lichtern Leben kommend, durch das Ungewohnte verfinstert wird, oder, von größerer Unkunde dem Lichte zuschreitend, durch den Glanz des Hellern sich geblendet sieht, und so würde er wohl die eine dieses Begegnisses und der gewählten Lebensweise wegen glücklich preisen, die andere aber bemitleiden und, wollt' er diese belachen, sein Lachen über sie minder lächerlich ausfallen, als das über die von oben aus dem Lichte gekommene. [1]) —

„Wir müssen aber den Glauben hegen, die Unterweisung sei nicht so beschaffen, wie Manche bei ihren Verheißungen behaupten, daß sie beschaffen sei. Denn sie sagen, sie legten in die Seele das darin nicht befindliche Wissen, als wenn sie in blinde Augen die Sehkraft legten.[2])

„Unsere jetzige Rede aber deutet darauf hin, das in der Seele eines Jeden befindliche Vermögen und das Werkzeug, dessen Jeder zum Lernen sich bedient, müsse, als ob das Auge nicht anders als zugleich mit dem ganzen Körper vom Dunkeln nach dem Lichte sich drehen lasse, ebenso mit der ganzen Seele vom Werdenden ab herumgedreht werden, bis diese fähig werde, den Hinblick auf das Seiende und den glänzendsten Punkt des Seienden zu ertragen. Das sei aber, behaupten wir, das Gute.

---

1) Platon spielt hier auf das Unrecht an, das seine Mitbürger, sowohl früher gegen Sokrates, als auch jetzt gegen ihn begingen, indem sie sagten, die Philosophie habe sie beide unfähig gemacht, etwas in der Staatsverwaltung zu wirken, während seiner Ueberzeugung nach sie beide, an das Licht einer höhern Wahrheit und Wirklichkeit gewöhnt, nur nicht im Stande waren, die verblendete und beschränkte Lebensansicht ihrer Mitbürger zu theilen.

2) *Ὁ δέ γε νῦν λόγος, ἦν δ᾽ ἐγώ, σημαίνει ταύτην τὴν ἐνοῦσαν ἑκάστου δύναμιν ἐν τῇ ψυχῇ καὶ τὸ ὄργανον ᾧ καταμανθάνει ἕκαστος, οἷον εἰ ὄμμα μὴ δυνατὸν ἦν ἄλλως ἢ ξὺν ὅλῳ τῷ σώματι στρέφειν πρὸς τὸ φανὸν ἐκ τοῦ σκοτώδους, οὕτω ξὺν ὅλῃ τῇ ψυχῇ ἐκ τοῦ γιγνομένου περιακτέον εἶναι, ἕως ἂν εἰς τὸ ὂν καὶ τοῦ ὄντος τὸ φανότατον δυνατὴ γένηται ἀνασχέσθαι θεωμένη· τοῦτο δ᾽ εἶναί φαμεν τἀγαθόν. Τούτου τοίνον αὐτοῦ τέχνη ἂν εἴη, τῆς περιαγωγῆς, τίνα τρόπον ὡς ῥᾷστά τε καὶ ἀνυσιμώτατα μεταστραφήσεται, οὐ τοῦ ἐμποιῆσαι αὐτῷ τὸ ὁρᾷν, ἀλλ᾽ ὡς ἔχοντι μὲν αὐτό, οὐκ ὀρθῶς δὲ τετραμμένῳ οὐδὲ βλέποντι οἷ ἔδει τοῦτο διαμηχανήσασθαι. Αἱ μὲν τοίνυν ἄλλαι ἀρεταὶ καλούμεναι ψυχῆς κινδυνεύουσιν ἐγγύς τι εἶναι τῶν τοῦ σώματος τῷ ὄντι γὰρ οὐκ ἐνοῦσαι πρότερον ὕστερον ἐμποιεῖσθαι ἔθεσί τε καὶ ἀσκήσεσιν· ἡ δὲ τοῦ φρονῆσαι παντὸς μᾶλλον θειοτέρου τινὸς τυγχάνει, ὡς ἔοικεν, οὖσα, ὃ τὴν μὲν δύναμιν ουδέποτε ἀπόλλυσιν, ὑπὸ δὲ τῆς περιαγωγῆς χρήσιμόν τε καὶ ὠφέλιμον καὶ ἄχρηστον αὖ καὶ βλαβερὸν γίγνεται. ἢ οὔπω ἐννενόηκας, τῶν λεγομένων πονηρῶν μὲν σοφῶν δὲ ὡς δριμὺ μὲν βλέπει τὸ ψυχάριον καὶ ὀξέως διορᾷ ταῦτα ἐφ᾽ ἃ τέτραπται, ὡς οὐ φαύλην ἔχον τὴν ὄψιν, κακίᾳ δ᾽ ἠναγκασμένον ὑπηρετεῖν, ὥστε ὅσῳ ἂν ὀξύτερον βλέπῃ, τοσούτῳ πλείω κακὰ ἐργαζόμενον*; republ. VII. 518 d. 519 a.

„Die Kunst dabei aber, beim Herumdrehen nämlich, dürfte also wohl darin bestehen, daß sie (die Seele) auf das Leichteste und Erfolgreichste herumgedreht werde, nicht die Sehkraft in ihr zu erzeugen, sondern, als ob sie jene besitze, aber nicht die rechte Richtung habe, noch dahin blicke, wohin sie solle, dies zu bewerkstelligen. Ferner scheinen die übrigen Fähigkeiten der Seele, wie man sie nennt, etwas denen des Körpers Nahekommendes zu sein; sie scheinen, während sie früher in ihnen nicht vorhanden waren, später durch Gewöhnung und Uebung in ihr erzeugt zu werden; die des Denkens aber ist natürlich vor allen göttlicherer Natur, Etwas, was seine Kraft nie verliert, vermöge des Herumdrehens aber zu etwas Nützlichem und Ersprießlichem, oder dagegen Nutzlosem und Schädlichem wird. Oder hast du noch nicht bemerkt, wie hell die armselige Seele derjenigen sieht, die man schlecht, aber klug nennt, und wie scharfsichtig sie das, worauf sie gerichtet ist, durchschaut, da ihre Sehkraft keine schwache, aber ihrer Schlechtigkeit zu fröhnen gezwungen ist, so daß sie des Unheils um so mehr schafft, je schärfer ihr Blick ist? Gewiß viel mehr." (rep. VII. 514—519 a.)

Wenn wir es uns nicht erlauben zu dürfen glaubten, diese herrliche Stelle Platon's mit anderen, als mit seinen eigenen Worten wiederzugeben, so glauben wir es uns jetzt um so eher erlauben zu dürfen, die Hauptzüge derselben übersichtlich zusammenzustellen und in ihrem Zusammenhange mit unserer obigen Darstellung der platonischen Dialektik aufzufassen. —

Platon hielt bei dem angestellten Vergleiche die Grundanschauung fest, daß es ein doppeltes Gebiet des Daseins gebe, ein Gebiet des Sichtbaren und ein Gebiet des Denkbaren, ein Gebiet der sinnlichen und ein Gebiet der idealen Wirklichkeit, und daß wir in Folge unserer Verkörperung in der Sphäre des Sichtbaren, durch die sinnlichen Eindrücke gefangen gehalten seien. Um nun klar zu machen, wie sich das Gebiet der Sichtbarkeit, in dem die Sonne das Licht gibt, zum Gebiete der Ideen und des Denkbaren verhält, indem die Idee des Guten mit ihrem Lichte leuchtet, nimmt Platon einen Vergleich aus der Sichtbarkeit selbst. Wir in diesem sichtbaren Leben und in seiner Sinnlichkeit befangenen Menschen sind wie gefesselt in einer Höhle, die zwar einen Ausblick in das Tageslicht der Idealwelt hat, den wir aber nicht genießen, indem wir uns damit begnügen, was das in der Höhle unseres irdischen Lebens scheinende Sonnenlicht uns zeigt, für die Wahrheit der Ideen selbst zu halten. Statt der wahren Wirklichkeit der

Ideen sehen wir darum in der sichtbaren, durch das Licht der Sonne erhellten Welt nur die Schatten der Idee. Unsere Erhebung über diese sinnliche Wahrnehmung zu jener wahrhaften Erkenntniß im Lichte der höchsten Idee des Guten, ist darum dem Aufsteigen eines Menschen aus einem trübern Lichte in das Sonnenlicht ähnlich. Wie sich also das Licht des Feuers, das den in einer Höhle Gefangenen nur die Schatten des sinnlich Wahrnehmbaren sehen läßt, zum Sonnenlicht verhält, welches das wirklich sinnlich Wahrnehmbare zu sehen befähigt, so verhält sich das Sonnenlicht selbst zum göttlichen Lichte der Idee, in welchem nicht das schattenhafte, sinnliche, sondern das wahrhaft göttliche Wesen der Wahrheit erkannt und erschaut wird.

Wie aber derjenige, welcher aus jener Höhle in das Sonnenlicht gelangt ist, in deren blendender Helle nicht gleich zu sehen vermöchte und darum etwa damit anfangen müßte, die Abbilder der Dinge im Wasser, dann die wirklichen Dinge, die Bäume und Menschen zu sehen, bis er zuletzt seinen Blick auf die Bewegung der Himmelsgestirne und zuletzt auf die Sonne selbst richten und dann erkennen würde, daß sie es sei, durch welches alles Andere Licht erhält und gesehen wird, so ist es auch mit dem Aufsteigen aus dieser sichtbaren Sonnenwelt zur höhern Welt der idealen Erkenntniß und des idealen Schauens beschaffen.

Es ist dem Menschen auf dem Wege des Erkennens nicht möglich, seine Blicke gleich auf die höchste, alles Licht ausströmende Idee zu richten, sondern er muß stufenmäßig zu ihr aufwärts gelangen; erst muß er sie erkennen in ihren *sinnlichen Abbildern*,[1]) dann muß er ihr forschend nachgehen in die innern *Gesetze* der sinnlichen Welt, bis hinauf zu jenen höheren Gesetzen der *Mathematik* und der *Astronomie*, welche den Lauf der Gestirne berechnet, dann erst kommt er zur eigentlichen Wahrheit, die von aller Sinnlichkeit frei, im Glanze ihres eigenen Lichtes strahlet und diesen Lichtstrahl auch auf alles Andere ausgießt. — Wie aber derjenige, dessen Augenlicht an die düstere Beleuchtung einer Höhle und an den Anblick jener matten Schattenbilder gewöhnt war, wenn er heraufgeführt wird an das glänzende Tageslicht der Sonne, um dort die hellbeleuchteten wirklichen Dinge zu sehen, anfänglich seine leiblichen Augen geblendet und schmerzlich berührt fühlt, in eben demselben Maße findet dies statt, wenn Einer aus dem Ge-

---

1) Wie der aus der Höhle Kommende zuerst die Abbilder der sinnlichen Wirklichkeit — im Schatten und im Wasser erblickt.

biete der sinnlichen Erscheinungen in das der ewigen Wesenheiten hinüberdringt. Auch er ist anfangs nicht stark genug, jenen hellen Glanz zu ertragen, und es kostet ihn große Ueberwindung und Mühe, bis er seine, an die sinnlichen Erscheinungen gewöhnte Vorstellungen so weit geläutert und geklärt hat, daß sie jene ewigen Ideen zu ergreifen und festzuhalten vermögen.

Und weil es für das sinnliche Auge, wenn es lange im düstern Lichte einer Höhle war, nicht möglich ist, mit einem Male sicher und klar die Gegenstände in der Sonne anzusehen, und es dieselben nur blinzelnd und unsicher sieht, so hält es anfangs diese für Schatten und meint, jene Schatten in der Höhle seien das eigentliche Wahre gewesen. Wie darum der aus der Höhle zum hellen Tageslichte hinauf geführte längerer Gewöhnung und Uebung im Anblicke der Gegenstände bedarf, um sie als wirkliche zu erkennen, so wird auch in demjenigen, der durch das philosophische Erkennen aus dieser Sonnenwelt zur Welt der wahrhaften Ideen aufzudringen strebt, noch der Zug bestehen, wieder zu dem Anblick der sichtbaren Welt, als zu dem vermeintlich Wahren, zurückzukehren, weil ihm die Strahlen der Idee blendend auf's Auge der Geistes fallen.

Was aber Jeder in dieser Beziehung an sich selbst erfährt, das wird er noch mehr an Anderen erfahren, welche er zur Erkenntniß der Idee emporführen will. An das Sonnenlicht dieser sichtbaren Welt und an deren Schattenbilder gewöhnt, werden sie nicht glauben, wenn der Philosoph ihnen sagt, daß sich diese sichtbare Welt in einen lichten Himmel der Wahrheit öffne, in dem die wahre Wirklichkeit wohne. Um so weniger werden sie dies glauben, als der Philosoph, wenn er von seinen erhabenen Betrachtungen in ihr Dunkel herabkommt und an dasselbe nicht mehr gewöhnt, darin wie ein Geblendeter und Nichtsehender erscheint. Platon konnte hierüber aus seiner eigenen Erfahrung und aus dem Leben seines Lehrers Sokrates am besten urtheilen. Denn Sokrates wurde als Thörichter und als Verführer verurtheilt, weil er die Thorheit und Verblendung seiner befangenen Mitbürger nicht theilte; und Platon selbst wurde als ein für Staatsgeschäfte unbrauchbarer und in denselben unpraktischer Mann angesehen, weil er, durch seine erhabenen Betrachtungen veredelt, das Verderbniß und die Vorurtheile seiner Zeitgenossen nicht zu theilen vermochte.

Und gegen diese Vorurtheile und gegen solche Verblendung wirksam zu kämpfen, war unbegreiflich schwer. Denn wie man den Men-

schen in der Höhle nicht etwa das Sonnenlicht zutragen kann, und wie es nicht genügt, daß sie blos den Kopf nach der Oeffnung der Höhle umdrehen, sondern wie sie nothwendig in das Sonnenlicht herausgeführt werden müssen, um von seinem Glanze umleuchtet, es sehen und alles Uebrige in ihm betrachten zu können, so ist es auch mit dem, der das Licht der Wahrheit und der Idee erschauen will. Man kann ihm die Idee nicht in die Seele wie in ein leeres Gefäß hineinlegen, es reicht auch nicht hin, daß er sich derselben blos theilweise zuwendet; sein ganzes Wesen muß sich in sie hineinleben und sich von ihr erfüllen lassen. Mit der „ganzen Seele muß er vom Werdenden hinweggewendet werden, bis er fähig wird, den Hinblick auf das Seiende und den glänzendsten Punkt des Seienden zu ertragen," und bis die Seele nicht mehr das durch die Sinne Wahrgenommene für das Wirkliche hält, „sondern nur das, was sie selbst durch sich selbst schaut, nämlich nicht das veränderliche, bald so, bald so gestaltete, sondern das an und für sich seiende, unveränderliche Sein selbst.[1])

Obgleich aber der Mensch nur mit dem göttlichsten Theil seiner Seele die Idee ergreift, so muß er sich derselben doch auch mit den niederen Seelenkräften so weit als möglich zuwenden, weil dieselben sonst „wie anhaftende Bleigewichte durch Leckerhaftigkeit und dergleichen Lust und Sinnenkitzel die Seele herabziehen und ihren Blick nach unten richten würden." (republ. 519 b.)

Also ist es auch nothwendig, die niederen Stufen des Erkenntnißvermögens, die Stufen des Meinens und Nachdenkens, der Idee zuzukehren, um dadurch wirksam ihres wahrhaften Seins theilhaft zu werden.

So ist also „das ächte Weisheitsstreben mit Recht ein Umkehren der Seele und ein Aufsteigen aus einer Art von Dämmerung zu dem wahren Tage des Seienden." (rep. 521. d.)

Er verlangt darum, daß die Jünglinge früh an dialektische Untersuchungen, die zur Weisheit führen, gewöhnt werden, so schwierig dieselben auch seien.

[2]) „Die Jünglinge und Knaben müssen mit der Jünglingen angemesse-

---

1) *Πιστεύειν δὲ μηδενὶ ἄλλῳ ἀλλ' ἢ αὐτὴν αὑτῇ, ὅ τι ἂν νοήσῃ αὐτὴ καθ' αὑτὴν αὐτὸ καθ' αὑτὸ τῶν ὄντων.* — Phaedon 83 a.

2) *Πᾶν τοὐναντίον μειράκια μὲν ὄντα καὶ παῖδας μειρακιώδη παιδείαν καὶ φιλοσοφίαν μεταχειρίζεσθαι, τῶν τε σωμάτων, ἐν ᾧ βλαστάνει τε καὶ ἁδροῦται, εὖ μάλα ἐπιμελεῖσθαι, ὑπηρεσίαν φιλοσοφίᾳ κτωμένους· προϊούσης δὲ τῆς ἡλικίας ἐν ᾗ ἡ ψυχὴ*

nen Unterweisung und Weisheit sich beschäftigen, und dem Körper, während er sich entwickelt und männlich wird, große Sorgfalt widmen, um dem Streben nach Weisheit ein Werkzeug zuzurichten; gelangen sie aber zu dem Alter, in welchem die Seele zu reifen beginnt, dann müssen sie angestrengter dieselbe üben; schwindet dann die Körperkraft und wird sie für Staatsgeschäfte und Heereszüge untauglich, dann müssen Diejenigen, welche ein glückliches Leben zu führen und an die hier durchlebten Jahre ein diesen angemessenes Leben jenseits des Grabes zu reihen wünschen, der Seele freie Nahrung gewähren und, es sei denn nebenbei, nichts Anderes betreiben." (rep. VI. 498 b.)

Die Dialektik ist also das Mittel, die höhere, unsterbliche Seele des Jünglings zu entwickeln, und sie als sichere Führerin durch die schwankenden Meinungen des Lebens zu leiten; sie ist es aber auch, durch die der Mensch im reifen Alter sicher und dauerhaft an das jenseitige Leben anknüpft und sich dessen Besitz sichert.

„Denn," sagt er VI. 500 c. [1]), „indem der Weisheitsfreund mit dem Wohlgeordneten und Göttlichen sich beschäftigt, wird er, insoweit der Mensch das vermag, zu einem Wohlgeordneten und Göttlichen."

Jenes Göttliche und Wohlgeordnete, der eigentliche Gegenstand des dialektischen Erkennens, ist ja „die Idee des Guten," von der jegliches Gute und Schöne kommt, [2]) „durch deren Anwendung das Gerechte und die übrigen Tugenden nützlich und ersprießlich werden." — „Wenn wir diese nicht kennen, so bringe es uns keinen Nutzen, wenn wir auch alles Andere recht gut kennen, so wenig es uns Nutzen bringe, wenn wir etwas getrennt vom Guten besäßen" (VI. 505 a.). Diese Idee des Guten ist es, „was jede Seele erstrebe und weßhalb sie im dunkeln Gefühle, daß es wirklich sei, Alles thue" (505 e.). Wie wir aber nun die sinnlichen Dinge von den Ideen unterscheiden, „und von dem einen sagen, es werde gesehen, aber nicht gedacht, von den Ideen dagegen, sie werden gedacht, aber nicht gesehen" (507 b.), so verhält es sich auch mit der höchsten Idee. Und wie die Sonne, damit wir die sinnlichen

---

τελεοῦσθαι ἄρχεται, ἐπιτείνειν τὰ ἐκείνης γυμνάσια· ὅταν δὲ λήγῃ μὲν ἡ ῥώμη, πολιτικῶν δὲ καὶ στρατειῶν ἐκτὸς γίγνηται, τότε ἤδη ἀφέτους νέμεσθαι καὶ μηδὲν ἄλλο πράττειν, ὅ τι μὴ πάρεργον, τοὺς μέλλοντας εὐδαιμόνως βιώσεσθαι καὶ τελευτήσαντας τῷ βίῳ τῷ βεβιωμένῳ τὴν ἐκεῖ μοῖραν ἐπιστήσειν πρέπουσαν.

1) Θείῳ δὴ καὶ κοσμίῳ ὅ γε φιλόσοφος ὁμιλῶν κόσμιός τε καὶ θεῖος εἰς τὸ δυνατὸν ἀνθρώπῳ γίγνεται.

2) ᾗ καὶ δίκαια καὶ τἆλλα προσχρησάμενα χρήσιμα καὶ ὠφέλιμα γίγνεται.

Gegenstände sehen können, unserem Auge Sehkraft und den Dingen Sichtbarkeit verleiht, so verhält es sich auch mit der Idee des Guten für die Seele. Sie gibt die Wahrheit und auch unserem Denken das Licht, diese Wahrheit zu erfassen.

„Ebenso (wie die Sonne für das Sichtbare und die sehenden Augen) denke dir demnach auch das Wesen der Seele. Wenn sie angestrengt auf das sich richtet, was Wahrhaft und das (wahrhaft) Seiende beleuchtet, dann denkt sie und erkennt es und zeigt Denkkraft; richtet sie sich aber auf das mit Dunkelheit Vermengte, auf das Entstehende und Vergehende, dann meint sie und blinzelt, indem sie ihre Meinungen in buntem Wechsel durcheinander wirft, und gleicht nun wieder einem der Denkkraft Entbehrenden. Nimm also an, die Idee des Guten sei es, was dem Erkannten Wahrheit, dem Erkennenden dieses Vermögen verleiht; denke sie dir als den Grund des Wissens und der Wahrheit, als des Gewußten, und wenn du sie, während schon die beiden, Erkenntniß und Wahrheit, so schön sind, für etwas noch Schöneres, als diese ansiehst, so wird diese Ansicht die richtige sein. Wie es aber dort richtig war, Licht und Sehkraft für der Sonne Aehnliches zu halten, aber nicht richtig für die Sonne selbst, so ist es auch hier richtig, Beides, Erkenntniß und Wahrheit, für dem Guten Aehnliches anzusehen, das Eine oder Andere aber nicht für das Gute, vielmehr ist das Wesen des Guten noch höher zu stellen" (508c. u. d. — 509a.).[1])

Man glaubt hier, einen Kirchenvater über das Wesen Gottes des wahrhaft höchsten Gutes und über die Wirksamkeit seiner Gnade und Erleuchtung reden zu hören. Platon sieht hier gleichsam mit dem prophetischen Auge der menschlichen Vernunft jenes Verhältniß, in welches der Mensch zum Göttlichen zurückgeführt werden müsse, voraus, er hat eine lichte Ahnung von jener innigen

1) *οὕτω τοίνυν καὶ τὸ τῆς ψυχῆς ὧδε νόει· ὅταν μὲν οὗ καταλάμπει ἀλήθειά τε καὶ τὸ ὄν, εἰς τοῦτο ἀπερείσηται, ἐνόησέ τε καὶ ἔγνω αὐτὸ καὶ νοῦν ἔχειν φαίνεται· ὅταν δὲ εἰς τὸ τῷ σκότῳ κεκραμένον, τὸ γιγνόμενόν τε καὶ ἀπολλύμενον, δοξάζει τε καὶ ἀμβλυώττει ἄνω καὶ κάτω τὰς δόξας μεταβάλλον, καὶ ἔοικεν αὖ νοῦν οὐκ ἔχοντι. Τοῦτο τοίνυν τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γιγνωσκομένοις καὶ τῷ γιγνώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδόν τὴς τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν φάθι εἶναι, αἰτίαν δ' ἐπιστήμης οὖσαν καὶ ἀληθείας ὡς γιγνωσκομένης μὲν διανοοῦ, οὕτω δὲ καλῶν ἀμφοτέρων ὄντων, γνώσεώς τε καὶ ἀληθείας, ἄλλο καὶ κάλλιον ἔτι τούτων ἡγούμενος αὐτὸ ὀρθῶς ἡγήσει· ἐπιστήμην δὲ καὶ ἀλήθειαν, ὥς περ ἐκεῖ φῶς τε καὶ ὄψιν ἡλιοειδῆ μὲν νομίζειν ὀρθόν, ἥλιον δὲ ἡγεῖσθαι οὐκ ὀρθῶς ἔχει, οὕτω καὶ ἐνταῦθα ἀγαθοειδῆ μὲν νομίζειν ταῦτ᾽ ἀμφότερα ὀρθόν, ἀγαθὸν δὲ ἡγεῖσθαι ὁπότερον αὐτῶν οὐκ ὀρθόν, ἀλλ᾽ ἔτι μειζόνως τιμητέον τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἕξιν.*

Verbindung, von jener Lebens- und Geistesbeziehung, welche zwischen Gottheit und Menschheit eintreten müsse, wenn diese wieder Wahrheit und höhere Kraft in sich aufnehmen solle. Platon hat nur nicht die Wahrheit, die in dem Worte liegt: „So sehr hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn dahin gab, damit Alle, die an ihn glauben, nicht verloren gehen, sondern das ewige Leben haben." Er wußte nur, daß in der Idee des Guten, in Gott, das Leben liege. Aber der persönliche Logos Gottes hatte dieses Leben und diese Wahrheit noch nicht gebracht, und so glaubte er denn, in dem Gefühle der tiefen Sehnsucht, in welchem seine Seele nach dem Besitz des höchsten Gutes rang, er müsse durch das Werk des menschlichen Logos, durch die Dialektik, sich den Besitz jenes geahnten höchsten Gutes und jener Wahrheit verschaffen, „wonach jede Seele strebt, und weßhalb sie im dunkeln Gefühl, daß es wirklich sei, Alles thut." —

Es ist tief ergreifend, diesen riesigen Gedankenschwung Platon's zu betrachten, der nicht, wie die alten Giganten durch rohe Naturkraft die göttlichen Mächte aus dem Himmel zu stürzen, sondern auf der goldenen Leiter der Ideen mittels der Dialektik zur Gottheit aufzusteigen sucht. Nicht christlich ist Platon an diesen Stellen; aber was das Christenthum dem Menschen, wenn er sein Heil finden sollte, bringen und welche Bedürfnisse es demselben stillen mußte, das hat er an dieser Stelle mit begeisterter Klarheit vorausgeahnt. Der Mensch stieg zwar nicht auf der Leiter der Dialektik zur Wahrheit und zu Gott auf, wie er meinte, aber Gott, die lebendige Wahrheit, stieg herab zum Menschen und brachte ihm, was er vergeblich durch seine Dialektik gesucht hatte.

Platon hat wohl selbst geahnt, daß es der menschlichen Dialektik nicht gelingen werde, das Ziel zu erreichen, was er ihr gesteckt hatte. Wir schließen dies aus folgender Stelle:[1]) „Nimm demnach auch an, daß dem Erkannten nicht blos das Erkanntwerden durch das Gute zu Theil werde, sondern daß auch noch das Sein und die Wesenheit durch dasselbe ihnen zukomme, ohne daß das Gute eine Wesenheit ist, sondern seiner Würde und Kraft nach über die Wesenheit sich erhebt." (VI. 509 b.) Ragt aber die Idee des Guten über alle anderen Wesenheiten hinaus, so möchte es ja doch der Dialektik schwer fallen, dieselbe zu erreichen,

---

1) *Καὶ τοῖς γιγνωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γιγνώσκεσθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.*

wie es ja Platon selbst, trotz des größten dialektischen Scharfsinnes und Tiefsinnes, nur mittels des Vergleiches mit der Sonne gelungen ist, über dieselbe so Herrliches zu sagen. — Wie sollte er sie auch in ihrem eigentlichen Wesen erkennen und begreifen können, wenn sie über alle Wesenheit hinausgeht? Wie soll er auf der dialektischen Leiter, deren goldene Sprossen nur so weit als die erkennbaren Wesenheiten reichen, zu ihr selbst hinübergelangen! Gewiß muß er dies hier gefühlt haben. Niemand kann es in Abrede stellen, der sich die Aufgabe klar vor Augen hält, welche er mit seiner Dialektik lösen will.

Wir müssen hier an die vielbesprochene Stelle im „Alcibiades II.“ erinnern, wo Sokrates den Alcibiades, der eben in den Tempel gehen will, über die rechte Art zu beten und zu opfern belehrt. Nachdem Sokrates dort Vieles zur Berichtigung unklarer und unwürdiger Vorstellungen über die Verehrung der Götter gesagt, und bemerkt hatte, daß man redlichen Herzens und in ehrlicher Absicht mit seinen Gebeten und Opfern vor die Götter kommen müsse, wenn sie Wohlgefallen daran haben sollten, schließt er mit dem Satz:[1]) „Drum ist's nothwendig, abzuwarten, bis man gelernt hat, wie man gegen Götter und Menschen sich zu verhalten habe.“

„Alcibiades. Wann wird nun diese Zeit kommen, lieber Sokrates? und wer wird mein Lehrer sein? Denn gar gern möcht' ich wissen, wer dieser Mann sei? Sokrates. Er ist's, dem dein Wohl am Herzen liegt. Mich bedünkt aber, wie Homeros sagt, Athene habe dem Diomedes das Dunkel von den Augen genommen, daß er wohl erkenne den Gott und den sterblichen Menschen, so müsse man auch von deinem Geiste zuvörderst das Dunkel nehmen, welches ihn jetzt umhüllt, und dann erst dich dasjenige lehren, was dich in den Stand setzt, das Gute zu scheiden vom Bösen. Denn jetzt scheinst du mir nicht es zu vermögen.

---

1) Ἀναγκεῖον οὖν ἐστὶ περιμένειν ἕως ἄν τις μάθῃ ὡς δεῖ πρὸς θεοὺς καὶ πρὸς ἀνθρώπους διακεῖσθαι. — Ἀλκ. Πότε οὖν παρέσται ὁ χρόνος οὗτος, ὦ Σώκρατες; καὶ τίς ὁ παιδεύσων; ἥδιστα γὰρ ἂν μοι δοκῶ ἰδεῖν τοῦτον τὸν ἄνθρωπον τίς ἐστιν. — Σωκρ. Οὗτός ἐστιν ᾧ μέλει περὶ σοῦ. ἀλλὰ δοκεῖ μοι, ὥς περ τῷ Διομήδει φησὶ τὴν Ἀθηνᾶν Ὅμηρος ἀπὸ τῶν ὀφθαλμῶν ἀφελεῖν τὴν ἀχλύν, „ὄφῤ εὖ γιγνώσκοι ἠ μὲν θεὸν ἠδὲ καὶ ἄνδρα,“ οἵτω καὶ σοὶ δεῖν ἀπὸ τῆς ψυχῆς πρῶτον τὴν ἀχλὺν ἀφελόντα, ἣ νῦν παροῦσα τυγχάνει, τὸ τηνικαῦτ᾽ ἤδη προσφέρειν δι᾽ ὧν μέλλεις γνώσεσθαι ἠμὲν κακὸν ἠδὲ καὶ ἐσθλόν. νῦν μὲν γὰρ οὐκ ἂν μοι δοκεῖς δυνηθῆναι. Ἀλκ. Ἀφαιρείτω, εἴτε βούλεται τὴν ἀχλὺν εἴτε ἄλλο τι ὡς ἐγὼ παρεσκεύασμαι μηδὲν ἂν φυγεῖν τῶν ὑπ᾽ ἐκείνου προσταττομένων, ὅς τίς ποτ᾽ ἐστὶν ὁ ἄνθρωπος, εἴ γε μέλλοιμι βελτίων γενέσθαι. — Σωκρ. Ἀλλὰ μὴν κἀκεῖνος θαυμαστὴν ὅσην περὶ σὲ προθυμίαν ἔχει. —

Alcibiades. Er nehme, gefällt es ihm, das Dunkel oder was ihm sonst beliebt, hinweg. Denn ich bin entschlossen, keiner Forderung des Mannes, wer er irgend sei, mich zu entziehen, wenn es zu meiner Besserung führt.

Sokrates. Gewiß auch ihn beseelt für dich ein wundersamer Eifer.“ (Alc. II. 150 c. d.) —

Wir wissen es wohl, daß die neuere Kritik sich gegen die Aechtheit dieses Dialogs ausgesprochen und demselben die Urheberschaft Platon's abgesprochen hat, und wir achten die Gründe, welche gelehrte Männer dafür anführen, und sind auch gar nicht gewillt, denselben als ächt anzuerkennen, indem wir ihn hier citiren. Doch wird die Kritik es auch uns nicht verargen, wenn wir in den angeführten Sätzen etwas Platonisches erkennen; mindestens wird sie uns die Annahme hingehen lassen, daß der Dialog aus jener Gedankensphäre stammt, in der Platon lebte, und in die viele seiner Schüler und seiner Zeitgenossen durch ihn erhoben wurden.[1]) Mag darum dieser Dialog auch von einem Schüler Platon's geschrieben sein, immerhin gehört er Platon's Gedankenrichtung an. Denn der Gedanke, daß eine göttliche Hülfe und Mittheilung den Menschen in der reinern Anschauung über Gebet, Opfer und Gottesverehrung unterrichten müsse, hängt mit der Ansicht Platon's von der überwesentlichen Natur der Idee des Guten einigermaßen zusammen. Denn wenn diese Idee weder durch die Poesie und Mythe, noch durch die Dialektik ergriffen zu werden vermag, da sie über aller Gestalt und über jeglichem Wesen steht, so liegt der Gedanke und Wunsch ganz nahe, es möge jene Wahrheit und jenes Licht, das mit seinen fernhinleuchtenden Strahlen die Sehnsucht der Seele nach sich so sehr entzündet, selbst kommen und sich offenbaren, wie es im Alcibiades ausgesprochen wird. Wie die Samariterin in der übermenschlichen Weisheit Christi sofort erkannte, daß Gott selbst offenbarend vor ihr stehe, so hatte die platonische Philosophie, da sie eine höhere Wahrheit ahnte, als der Mensch begreifen könne, auch erkannt, daß ein göttlicher Lehrer kommen müsse, um die Menschen in dieser Wahrheit zu unterrichten. — Doch dieser höhere Lichtblick, in welchem Platon die Idee des Guten als etwas Ueberwesentliches auffaßt, ist nur wie ein vorübergehender Blitz aus einer Gedankensphäre, welche er in dem Kreise seiner

1) Vgl. die Einleitung, welche K. Steinhart diesem Dialoge vorausgeschickt hat, S. 518 u. 519.

Begriffe nicht festhalten und in seiner ganzen Bedeutung nicht verwerthen kann. Er ist nur wie eine augenblickliche Entrückung in den Lichtkreis, den die Wahrheit von der Transcendenz Gottes um sich breitet und aus welcher er sofort wieder in die Welt des dialektischen Erkennens zurückkehren muß. Denn ihr allein kommt, in Ermangelung jener höheren Offenbarung, der Name der Erkenntniß und der Wissenschaft zu, weil sie Alles in seinem Grund und Wesen erforscht, und sich nicht blos an unwissenschaftliche Resultate oder gar an sinnliche Erscheinungen hält. „Alle anderen Arten von Wissenschaft gelten ihr als Helfer und Mitleiter, weßhalb wir sie auch oft aus Gewohnheit Wissenschaft nannten, obgleich sie mit einem andern Namen zu benennen wäre." (repl. VII. 533 c.)

Indem er daher die verschiedenen Stufen der Erkenntniß noch einmal zusammenstellt, bemerkt er, daß man die beiden untersten Stufen in eine zusammenfassen könne und statt Glauben und Vermuthen den gemeinschaftlichen Ausdruck Meinen wählen könne, und daß nur derjenige etwas wisse, der sich und Anderen Rechenschaft darüber zu geben vermöge, da ohne die Dialektik, welche über die letzten und höchsten Gründe Rechenschaft gebe und die Idee des Guten, den Grund von allem Sein, erfasse, überhaupt keine Wissenschaft möglich sei. (VII. 534 a.) „Denn nie wäre etwas der Gründe Entbehrendes ein Wissen."[1]) Und[2]) „wer nicht die Idee des Guten, von allem Andern sie ausscheidend, festzustellen vermag und, indem er wie in der Schlacht sich Bahn bricht durch alle Beweisgründe, und nicht nach einem Meinen, sondern ihrem Wesen nach sie nachzuweisen sich bestrebt, in seiner in diesem Allen untadeligen Rede seinen Weg verfolgt; wirst du nicht von Einem, der das nicht kann, sagen, daß er weder das Gute an sich, noch sonst ein Gutes kenne, sondern, wenn er irgendwie etwas ergreift, es nicht vermöge des Wissens, sondern vermöge des Meinens ergreife, und daß er träumend und schlummernd ganz das gegenwärtige Leben verdämmere,

---

1) Sympos. 202a — — *ἄνευ τοῦ ἔχειν λόγον δοῦναι οὐκ οἶσθ᾽, ὅτι οὔτε ἐπίστασθαί ἐστιν;*

2) *Ὅς ἂν μὴ ἔχῃ διορίσασθαι τῷ λόγῳ ἀπὸ τῶν ἄλλων πάντων ἀφελὼν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν, καὶ ὥς περ ἐν μάχῃ διὰ πάντων ἐλέγχων διεξιών, μὴ κατὰ δόξαν ἀλλὰ κατ᾽ οὐσίαν προθυμούμενος ἐλέγχειν, ἐν πᾶσι τούτοις ἀπτῶτι τῷ λόγῳ διαπορεύηται, οὔτε αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν φήσεις εἰδέναι τὸν οὕτως ἔχοντα οὔτε ἄλλο ἀγαθὸν οὐδέν, ἀλλ᾽ εἴ πῃ εἰδώλου τινὸς ἐφάπτεται, δόξῃ οὐκ ἐπιστήμῃ ἐφάπτεσθαι, καὶ τὸν νῦν βίον ὀνειροπολοῦντα καὶ ὑπνώττοντα, πρὶν ἐνθάδ᾽ ἐξέγρεσθαι, εἰς Ἅιδου πρότερον ἀφικόμενον τελέως ἐπικαταδαρθάνειν;*

bis er, erst nachdem er zum Hades gelangte, vollständig erwacht?" (repl. VII. 534 b. c.)

Alles andere Wissen strebt also zur Dialektik auf, und was in jedem gewußt wird, ist ihr zuzuschreiben, sie ist die Krone aller Wissenschaften und aller Kenntnisse. Und so werden gewiß auch wir nach dieser Darlegung der Dialektik, wie der Mitunterredner des platonischen Sokrates in der Republik, gerne mit „Ja" antworten, wenn er fragt:[1]) „Scheint sich dir also nicht bei uns die Kunst der Wechselrede wie ein Mauerkranz über allen Kenntnissen zu erheben, und wohl nicht mit Fug eine andere Wissenschaft über diese zu setzen, sondern das auf das Wissen Bezügliche sein Endziel erreicht zu haben?" (VII. 534 d.)

Wir glauben nicht, daß es Jemanden gebe, der sich nicht freute an diesem schönen und erhabenen Gedankengang, in dem Platon seine Dialektik entwickelt, und wir würden es unbegreiflich finden, wenn nicht Jeder, dem die reinen Goldadern wahren Denkens jemals ihren Glanz geoffenbart haben, sich davon tief ergriffen fühlte. Denn von Allem, was die Wissenschaft je erzeugt hat, sehen wir hier entweder die schönsten Blüthen oder doch die kräftigsten Keime. Kein Philosoph hat vor Platon den Bau des menschlichen Erkennens mit solcher Universalität, keiner nach ihm hat ihn mit solcher Originalität und Naturwahrheit und mit solchem Schwunge dargestellt. Keiner hat auch je ohne das Christenthum jene gottverliehene Aufgabe des Erkennens so lichtvoll aus der menschlichen Seele herausgelesen wie er, und man kann gewissermaßen sagen, was ein Kirchenvater, es war Augustinus, über ihn sagte:[2]) „daß es oft nur weniger Veränderungen bedürfte, um viele seiner Sätze christlich zu machen."

Vor Allem ist es Ein Gedanke, der alle anderen an Tiefe überbietet, daß nämlich die Erkenntniß nicht in sophistischer Redefertigkeit bestehe, sondern sich gründen müsse auf die ewigen Prinzipien der Wahrheit, und daß sie ihren heiligen Zweck darin habe, uns aus dem irdischen Verderbniß heraus in den Besitz jener ewigen Wahrheiten zurückzuführen. Hätte Platon außer diesem richtigen Gedanken von der Aufgabe der Erkenntniß, auch jene wirkliche wesenhafte Wahr-

1) Ἆρ' οὖν δοκεῖ σοι ὥσπερ θριγκὸς τοῖς μαθήμασιν ἡ διαλεκτικὴ ἡμῖν ἐπάνω κεῖσθαι, καὶ οὐκέτ' ἄλλο τούτου μάθημα ἀνωτέρω ὀρθῶς ἂν ἐπιτίθεσθαι, ἀλλ' ἔχειν ἤδη τέλος τὰ τῶν μαθημάτων;

2) Epist. clas. II. CXVIII. cap. III. 21.

heit besessen, die er geahnt und gesucht hat, er wäre wirklich Christ gewesen. Denn wenn bei einem Menschen des Alterthums das Wort des Tertullian,[1]) mit der gehörigen Einschränkung gebraucht, Wahrheit hat, so ist es bei Platon. Aber es erweckt in uns wirklich ein tragisches Gefühl, daß wir alle die hohen Wahrheiten, denen Platon auf den Adlerflügeln seiner Dialektik entgegenstrebt, und daß wir das herrliche Gotteslicht, über das er sich so schöne Begriffe und Gedanken bildet, doch nicht bei ihm finden. „Er sieht," wie der heil. Augustin sagt, „aber nur wie aus der Ferne, wie aus der Verbannung;" wie Moses vom Berge Nabo das Land Kanaan, so sieht er von der Höhe seiner Dialektik das von ihm selbst so viel belobte, in so reizenden Bildern beschriebene Land der Wahrheit.

Und wenn es uns erlaubt ist, Heiliges und Göttliches mit Menschlichem zu vergleichen, so begegnet uns bei Platon etwas Aehnliches, wie nur in viel höherer Weise bei den Propheten des alten Bundes. Denn wie diese oft Zustände und Verhältnisse in erhabenen Bildern und Schilderungen auf die heil. Stadt Jerusalem und das jüdische Volk übertrugen, die ihre wahre Bedeutung und Erfüllung erst in der Kirche finden sollten, so trug auch er auf die Dialektik, die einem viel Höheren zukommende Bestimmung über, den Menschen aus der Finsterniß, aus dem Verderbniß und „aus dem Schlamm der Unwissenheit herauszuführen." Aber Alles, was er der von ihm geschilderten Dialektik zuschrieb und von ihr erwartete, sollte sich erfüllen in jener höheren, himmlischen Dialektik, in der Gott selbst sich herabließ, mit uns eine Wechselrede (Dialektik) zu halten und uns die Wahrheit zu enthüllen, die von Ihm kommt.

Platon's Dialektik war ja am Ende nichts weiter, als ein künstliches Licht für arme Gefangene in der heidnischen Finsterniß der alten Welt und war nur im Stande, schöne reizende Schattenbilder von der aus der Ferne herausleuchtenden Sonne der Wahrheit zu geben; die ganze alte Welt und Platon mit ihr, war in jener Höhle verschlossen, die er schildert; er stand nur in so fern höher als die Uebrigen, als er einsah, es gebe eine ewige göttliche Wahrheit, die für uns bestimmt sei und durch die wir errettbar seien; sie selbst aber sah er nicht, wußte auch nicht, woher sie kommen werde, er hoffte sie aber durch die Dialek-

---

1) Anima naturaliter christiana apol. 17.

tik erreichen zu können. Seine Größe liegt darin, daß er von dieser seiner Dialektik Großes hoffte, was dann der göttliche Logos noch unvergleichlich größer brachte, so daß er gewissermaßen eine prophetische Naturstimme der menschlichen Seele auf die kommende Wahrheit genannt werden könnte.[1])

Aus diesen glänzenden Hoffnungen, die Platon durch seine Dialektik erregte, läßt sich wohl auch erklären, warum die Tyrannen Dion und Dionysios[2]) die Hoffnung in ihn setzten, er vermöge durch seine auf dem Grunde dieser Dialektik aufgebaute Politik, ihren Staaten neues Leben einzuhauchen. Aber Platon besaß nicht das Prinzip der Weltumgestaltung, das er verhieß und ahnte. Die Erneuerung der Welt und des Menschenlebens konnte blos von Christus und von der Kirche ausgehen. Platon's Dialektik konnte die Frucht, die sie verhieß, nicht selbst bringen, dieselbe lag im Schooße Gottes, im Werke Gottes für die Zukunft.

§. 15. Die Idee des Schönen.

Wie Alles im Universum durch die Idee im Göttlichen begründet ist, so auch die Erscheinung des Schönen. Es ist nur ein Schönes, das sich in Tönen, Farben und Gestalten, in sittlicher und physischer Ordnung und in allen maßvollen Verhältnissen offenbart. Und da in der griechischen Anschauungsweise das Schöne als die unmittelbarste Manifestation des Göttlichen aufgefaßt wurde, so war es natürlich, daß auch Platon der Idee des Schönen eine ausgezeichnete Bedeutung zuerkannte. Er kommt in seinen Dialogen häufig auf diese Idee zurück. Am ausführlichsten behandelt er sie aber im Symposion, wo er sie ebenso erschöpfend bespricht, wie in der oben angeführten Stelle der Republ. die Idee des Guten.

Die Diotima, die Lehrerin der wahren, ächten Liebe, zeigt dort, wie man zuerst das Schöne in einzelnen Körpern, dann das in verschiedenen Körpern verschwisterte, und zuletzt das in allen Gestalten verbreitete Schöne als Eins lieben und anschauen lernen solle, und fährt

---

1) Auch darüber hat Clem. von Alex. mit der ihm eigenen Tiefe geurtheilt, wenn er sagt: im göttlichen Logos sei uns all' das in voller Klarheit mitgetheilt worden, was die platonische Dialektik nur getrübt oder gar nicht zu erkennen vermocht habe. Strom. I. 28. p. 213.

2) Vgl. Ast, Platon's Leben und Schriften. S. 26 u. 27.

dann fort [1]): „nach diesem muß er die in den Seelen liegende Schönheit höher schätzen lernen, als die im Körper, und indem es ihm ge-

1) Μετα δὲ ταῦτα τὸ ἐν ταῖς ψυχαῖς κάλλος τιμιώτερον ἡγήσασθαι τοῦ ἐν τῷ σώματι, ὥςτε καὶ ἂν ἐπιεικὴς ὢν τὴν ψυχήν τις καὶ ἐὰν σμικρὸν ἄνθος ἔχῃ, ἐξαρκεῖν αὐτῷ καὶ ἐρᾷν καὶ κήδεσθαι καὶ τίκτειν λόγους τοιούτους καὶ ζητεῖν οἵ τινες ποιήσουσι βελτίους τοὺς νέους, ἵνα ἀναγκασθῇ αὖ θεάσασθαι τὸ ἐν τοῖς ἐπιτηδεύμασι, καὶ τοῖς νόμοις καλὸν καὶ τοῦτ᾽ ἰδεῖν ὅτι πᾶν αὐτὸ αὑτῷ ξυγγενές ἐστι, ἵνα τὸ περὶ τὸ σῶμα καλὸν σμικρόν τι ἡγήσηται εἶναι μετὰ δὲ τὰ ἐπιτηδεύματα ἐπὶ τὰς ἐπιστήμας ἀγαγεῖν, ἵνα ἴδῃ αὖ ἐπιστημῶν κάλλος, καὶ βλέπων πρὸς πολὺ ἤδη τὸ καλὸν μηκέτι τῷ παρ᾽ ἑνί, ὥς περ οἰκέτης ἀγαπῶν παιδαρίου κάλλος ἢ ἀνθρώπου τινὸς ἢ ἐπιτηδεύματος ἑνός, δουλεύων φαῦλος ᾖ καὶ σμικρολόγος, ἀλλ᾽ ἐπὶ τὸ πολὺ πέλαγος τετραμμένος τοῦ καλοῦ καὶ θεωρῶν πολλοὺς καὶ καλοὺς λόγους καὶ μεγαλοπρεπεῖς τίκτῃ καὶ διανοήματα ἐν φιλοσοφίᾳ ἀφθόνῳ, ἕως ἂν ἐνταῦθα ῥωσθεὶς καὶ αὐξηθεὶς κατίδῃ τινὰ ἐπιστήμην μίαν τοιαύτην, ἥ ἐστι καλοῦ τοιοῦδε. Ὃς γὰρ ἂν μέχρι ἐνταῦθα πρὸς τὰ ἐρωτικὰ παιδαγωγηθῇ, θεώμενος ἐφεξῆς τε καὶ ὀρθῶς τὰ καλά, πρὸς τέλος ἤδη ἰὼν τῶν ἐρωτικῶν ἐξαίφνης κατόψεταί τι θαυμαστὸν τὴν φύσιν καλόν, τοῦτο ἐκεῖνο, οὗ δὴ ἕνεκεν καὶ οἱ ἔμπροσθε πάντες πόνοι ἦσαν, πρῶτον μὲν ἀεὶ ὂν καὶ οὔτε γιγνόμενον οὔτε ἀπολλύμενον, οὔτε αὐξανόμενον οὔτε φθίνον, ἔπειτα οὐ τῇ μὲν καλόν, τῇ δ᾽ αἰσχρόν, οὐδὲ τοτὲ μέν, τοτὲ δ᾽ οὔ, οὐδ᾽ ἔνθα μὲν καλὸν ἔνθα δὲ αἰσχρόν, οὐ δ᾽ αὖ φαντασθήσεται αὐτῷ τὸ καλὸν οἷον πρόσωπόν τι οὐδὲ χεῖρες οὐδὲ ἄλλο οὐδὲν ὧν σῶμα μετέχει, οὐδέ τις λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη, οὐδέ που ὂν ἐν ἑτέρῳ τινί, οἷον ἐν ζώῳ ἢ ἐν γῇ ἢ ἐν οὐρανῷ ἢ ἔν τῳ ἄλλῳ, ἀλλὰ αὐτὸ καθ᾽ αὑτὸ μεθ᾽ αὑτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν, τὰ δὲ ἄλλα πάντα καλὰ ἐκείνου μετέχοντα τρόπον τινὰ τοιοῦτον, οἷον γιγνομένων τε τῶν ἄλλων καὶ ἀπολλυμένων μηδὲν ἐκεῖνο μήτε τι πλέον μήτε ἔλαττον γίγνεσθαι μηδὲ πάσχειν μηδέν. ὅταν δή τις ἀπὸ τῶνδε διὰ τὸ ὀρθῶς παιδεραστεῖν ἐπανιὼν ἐκεῖνο τὸ καλὸν ἄρχηται καθορᾶν, σχεδὸν ἄν τι ἅπτοιτο τοῦ τέλους. τοῦτο γὰρ δή ἐστι τὸ ὀρθῶς ἐπὶ τα ἐρωτικὰ ἰέναι ἢ ὑπ᾽ ἄλλου ἄγεσθαι ἀρχόμενον ἀπὸ τῶνδε τῶν καλῶν ἐκείνου ἕνεκα τοῦ καλοῦ ἀεὶ ἐπανιέναι, ὥς περ ἐπαναβαθμοῖς χρώμενον, ἀπὸ ἑνὸς ἐπὶ δύο καὶ ἀπὸ δυοῖν ἐπὶ πάντα τὰ καλὰ σώματα, καὶ ἀπὸ τῶν καλῶν σωμάτων ἐπὶ τὰ καλὰ ἐπιτηδεύματα, καὶ ἀπὸ τῶν καλῶν ἐπιτηδευμάτων ἐπὶ τὰ καλὰ μαθήματα, ἕςτ᾽ ἂν ἀπὸ τῶν μαθημάτων ἐπ᾽ ἐκεῖνο τὸ μάθημα τελευτήσῃ, ὅ ἐστιν οὐκ ἄλλου ἢ αὐτοῦ ἐκείνου τοῦ καλοῦ μάθημα, καὶ γνῷ αὐτὸ τελευτῶν ὃ ἔστι καλόν. Ἐνταῦθα τοῦ βίου, ὦ φίλε Σώκρατες, ἔφη ἡ Μαντινικὴ ξένη, εἴ πέρ που, ἄλλοθι, βιωτὸν ἀνθρώπῳ, θεωμένῳ αὐτὸ τὸ καλόν. ὃ ἐάν ποτε ἴδῃς, οὐ κατα χρυσίον τε καὶ ἐσθῆτα καὶ τοὺς καλοὺς παῖδάς τε καὶ νεανίσκους δόξει σοι εἶναι, οὓς νῦν ὁρῶν ἐκπέπληξαι καὶ ἕτοιμος εἶ καὶ σὺ καὶ ἄλλοι πολλοί, ὁρῶντες τὰ παιδικὰ καὶ ξυνόντες ἀεὶ αὐτοῖς, εἴ πως οἷόν τ᾽ ἦν, μήτε ἐσθίειν μήτε πίνειν, ἀλλὰ θεᾶσθαι μόνον καὶ ξυνεῖναι. τί δῆτα, ἔφη, οἰόμεθα, εἴ τῳ γένοιτο αὐτὸ τὸ καλὸν ἰδεῖν εἰλικρινές, καθαρόν, ἄμικτον, ἀλλὰ μὴ ἀνάπλεων σαρκῶν τε ἀνθρωπίνων καὶ χρωμάτων καὶ ἄλλης φλυαρίας πολλῆς θνητῆς, ἀλλ᾽ αὐτο τὸ θεῖον καλὸν δύναιτο μονοειδὲς κατιδεῖν; ἆρ᾽ οἴει, ἔφη, φαῦλον βίον γίγνεσθαι ἐκεῖσε βλέποντος ἀνθρώπου κἀκεῖνο δὴ θεωμένου καὶ ξυνόντος αὐτῷ; ἢ οὐκ ἐνθυμεῖ, ἔφη, ὅτι ἐνταῦθα αὐτῷ μοναχοῦ γενήσεται, ὁρῶντι ᾧ ὁρατὸν τὸ καλόν, τίκτειν οὐκ εἴδωλα ἀρετῆς, ἅτε οὐκ εἰδώλου ἐφαπτομένῳ, ἀλλ᾽ ἀληθῆ, ἅτε τοῦ ἀληθοῦς ἐφαπτομένῳ; τεκόντι δὲ ἀρετὴν ἀληθῆ καὶ θρεψαμένῳ ὑπάρχει θεοφιλεῖ γενέσθαι, καὶ εἴ πέρ τῳ ἄλλῳ ἀνθρώπων, ἀθανάτῳ κἀκείνῳ.

nügt, wenn Jemand, sollten seine körperlichen Reize auch gering sein, eine liebenswürdige Seele besitzt, diesen lieben, für ihn Sorge tragen und Reden in sich erzeugen und ihnen nachforschen, so beschaffen, daß sie den Jüngling besser machen, damit er sich gedrungen fühle, fortschreitend das Schöne in Sitten und Gesetzen zu beachten und einzusehen, daß alles Schöne an sich sich selbst verwandt ist, damit das Körperlichschöne ihm geringfügig erscheine. Nach dem Sittlichen muß er zu den Wissenschaften ihn hinleiten, damit jener ferner die Wissenschaften erkenne und damit derselbe, indem bereits sein Blick sich auf das Vielfachschöne richtet, nicht mehr, knechtischen Sinnes, mit dem an Einem haftenden sich begnüge, mit der Schönheit eines Knäbchens oder Mannes oder Einer Bestrebung, als dienstbarer, niedrig stehend und engherzigen Sinnes, sondern dem weiten Meere des Schönen zugewendet und es betrachtend, herrliche Reden und Gedanken in des Weisheitsstrebens Fülle erzeuge, bis er dadurch gekräftiget und gefördert, eine solche Wissenschaft, die eines solchen Schönen, erfasse. Wer in der Liebe bis dahin geleitet wurde, indem er das Schöne in richtiger Reihenfolge und rechter Weise erschaut, der wird, indem er bereits dem Gipfel der Liebeskunst sich nähert, plötzlich etwas seinem Wesen nach bewundernswerth Schönes erblicken, eben Jenes, dessentwegen ja auch die früheren Bemühungen insgesammt stattfanden; zuerst ein stets Seiendes und weder Werdendes noch Vergehendes, weder Wechselndes noch Abnehmendes, ferner nicht ein von einer Seite Schönes, von der andern Häßliches, das es bald ist, bald nicht ist, noch in Vergleichung mit dem Schönes, mit jenem Häßliches, noch hier Schönes dort Häßliches, indem es etwa Manchen für schön, Anderen für häßlich gilt. Ferner wird auch das Schöne an sich nicht sich darstellen als ein Gesicht, oder Hände oder sonst etwas des Körperlichen Theilhaftiges, noch als eine Rede oder Wissenschaft, noch auch etwa als an einem Andern Befindliches, wie an einem Geschöpfe, oder an der Erde oder dem Himmel oder an sonst Etwas, sondern indem es an sich und für sich stets dasselbe ist, alles andere Schöne aber an demselben in solcher Weise Theil hat, daß dieses Andere wird und vergeht, Jenes dagegen weder irgend zu- noch abnimmt, noch sonst eine Veränderung erleidet. Dahin im Leben gediehen wird erst, wenn irgendwo, das Leben für den Menschen zum wahren Leben, indem er das Schöne an sich erschaut. . . . . . Meinst Du denn wohl, daß das Leben eines Menschen sich schlecht gestalten

werde, der dahin seine Blicke richtet und Jenes mit dem rechten Werkzeuge erschaut und ihm vereint ist? Oder bedenkst du nicht, daß es nur ihm gelingen wird, nicht Schattenbilder der Liebe, indem er ja nicht an einem Schattenbilde haftet, sondern wahrhafte Abdrücke derselben zu erzeugen, da er ja an etwas Wahrhaftem haftet? Indem er aber die rechte Tugend erzeugt und auferzieht, gelingt es ihm, ein Liebling der Gottheit, und auch ihm, wenn irgend einem Menschen unsterblich zu werden." Symp. 210 b. — 212 a.

So strahlt also die Idee der Schönheit, welche in sich ewig und unveränderlich ist, ihre herrlichen Wirkungen bis auf die äußerste Oberfläche der irdischen Dinge aus. Wie sie sich in den Erscheinungen nicht auflöst, so löst sie sich auch nicht von den Erscheinungen ab, sondern steht in lebendiger Beziehung zu ihnen. Und gerade die lebendige Beziehung, in welcher dieselbe in stufenweiser Ordnung die höchsten wie die niedersten Erscheinungen des Schönen erfüllt, ist es, wodurch die Betrachtung des Schönen auf den Menschen jenen sittlich veredelnden Einfluß ausübt, von dem Platon die Diot. sprechen läßt. Nur indem sich das Schöne wie eine Leiter bis in jene Tiefe herabläßt, in welche die Seele in das Körperliche versunken ist, ist es möglich, sie von da aufwärts zu führen bis dorthin, wo das Sinnliche in das Uebersinnliche, und dieses in die ewige göttliche Quelle des Schönen hinübermündet.

Wir können es nicht unterlassen, bei dieser Stufenordnung der Auffassung des Schönen, an jene Stufenordnung der Erkenntniß des Wahren zu erinnern, die wir aus Platon's Theät. und aus der Repl. kennen lernten, um uns dadurch von der Consequenz und allseitigen Uebereinstimmung der platonischen Gedanken zu überzeugen. Denn wie Platon dort auch etwas Wahres in den sinnlichen Wahrnehmungen, aber einen höhern Grad von Wahrheit in den richtigen Vorstellungen, das eigentliche Wahre aber in der Idee erkennt, so erblickt er hier auch in dem Körperlichen und Sinnlichen schon etwas Schönes, noch mehr aber in den Seelen-Eigenschaften und in den höheren Erscheinungen des Schönen in den Künsten und Wissenschaften; aber das wahrhaft Schöne findet er erst im Urschönen, welches vollkommen in übersinnlicher unbeschränkter Weise existirt. Wie er darum dort für die Erkenntniß das Gesetz aufstellte, die niederen Erkenntnißformen als Stufen zur wirklichen Kenntniß der Idee zu betrachten, so macht er es hier der Liebe des Menschen, d. h. seiner geistigen Schwung- oder Flügel-

kraft zur Pflicht, diese unteren Erscheinungen des Schönen nicht für sich zu verfolgen, weil dieses zur Versinnlichung führt, sondern sich dadurch nur auf jenes Größere hinweisen zu lassen, in welchem der Mensch, vor der Sinnlichkeit gerettet, die wahre Weide für seine Seele findet.

Es mag hier die rechte Stelle sein, über die sogenannte platonische Liebe, die meistens unrichtig aufgefaßt wird, ein Wort zu bemerken. Schon im Phädros wird dieselbe in bildlicher Weise erörtert. Sie wird dort aufgefaßt als das in uns durch die Wahrnehmung des Schönen erweckte, lebendige Verlangen nach dem Anblick jenes ewig Schönen, aus dessen Besitz und Anblick die Seele herabgestürzt worden sei. Die Erinnerung an dasselbe erzeuge in uns jene heftige Begierde, dasjenige wieder zu erlangen, was wir verloren hätten und was wir jetzt vermissen. Wenn Einer nun so ungestüm sei, dieses Verlangen im Genuß der Sinnlichkeit, z. B. in der Knabenliebe zu stillen, gleich als ob in den schönen Körpern jenes Urschöne selbst läge, so verfalle er damit der falschen Liebe, die nach vollbrachtem Genuß gewöhnlich in Ekel und in Haß umschlage, weil die beiden Liebhaber nicht das in sich fänden, was das in ihnen geweckte Verlangen gesucht hatte. Wer aber von dieser sinnlichen Ausartung sich wegwende und sein Verlangen höher richte, auf das, was der wahre Grund dieses Verlangens sei, und in welchem dasselbe seine Erfüllung hoffen dürfe, in dem habe die wahre, die ächte Liebe Wurzel gefaßt.

Die platonische Liebe ist also nicht jene schmachtende, auszehrende Sentimentalität, welche die neuere Romantik dafür ausgeben will, sondern sie ist ein heroisches Verlangen in der edleren, besseren Menschennatur, welche aus der Sinnlichkeit der Welt, an den leuchtenden Offenbarungen des Göttlichen, aufwärts klimmen will, bis dahin wo die Seele nicht in Leidenschaft verzehrt wird, sondern Ruhe und Glück in der Sphäre des göttlichen Lebens genießen darf.[1]) Diese Liebe ist also ein starkes, gesundes, wohlberechtigtes Gefühl, das Gefühl der Sehnsucht, das die antike Welt nach dem verlornen ewigen Heimathsort, nach dem verlorenen ewigen Glücke hatte, ein Heimweh, das aufgeweckt wird

1) Auch von dem Gnosticismus, insbesondere von Basilides, wurde die platonische „Liebe" und „Flügelkraft" der Seele in krasser Weise mißgedeutet, indem sie als eine Mittheilung des heil. Geistes aufgefaßt wurde, wie Hippolyt. refut. contra. haer. lib. VII. 22. berichtet.

durch Alles, was an dieselbe erinnert, das sich aber nur in ihr selbst vollkommen befriedigen läßt.

Dennoch aber ist diese Liebe nicht, wie Dr. C. Ackermann behauptete, der christlichen Liebe insofern gleich, daß „nach platonischer wie nach christlicher Lehre die Liebe die wirksamste Kraft zur Erreichung des bezweckten Heiles ist." [1]) Zwar nimmt der Eros in der platonischen Anschauung eine ähnliche Stellung ein, wie in dem christlichen Leben die Caritas. Eine tiefe Verschiedenheit herrscht jedoch zwischen beiden darin, daß die christliche Liebe eine von Gott gewirkte Gnadenkraft der Seele ist, welche in derselben auch eine direkte persönliche Zurückbeziehung auf Gott bewirkt, während die platonische Liebe nur ein Verlangen ist, das in der Seele aufwacht, und das Bedürfniß in sich trägt, den Mangel des Göttlichen auf dem Wege eines ganz natürlichen Erkenntnißfortschrittes auszugleichen. Es wird also durch diese Liebe keine direkte und keine persönliche Verbindung mit Gott bewirkt, noch bezweckt. Ja, im Grunde geht diese platonische Liebe nur auf die höchste Entwickelung der eigenen Natur des Menschen, auf die Wiederherstellung ihrer göttlichen Urbildlichkeit aus. Das ist aber nicht das Wesen der christlichen Liebe. Denn diese ist aus Gott geboren, aus der Fülle und dem Reichthum seiner Gnade, und geht direkt wieder auf Gott zurück. Daß sie aber des Menschen Mängel deckt, und sein geistiges Verlangen stillt, ist nicht das Wesen, ist nur die Wirkung dieser christlichen Charitas.

Platon läßt daher im Symposium seine Liebe von dem Poros und der Penia, d. h. von dem Reichthume und von der Armuth geboren werden. Sie ist eine Ausgeburt der strebsamen Naturanlage, welche sich in dem gegenwärtigen Zustande arm fühlt, aber noch den Keim ihres ehemaligen Reichthums in sich trägt, und darum das Verlangen hat, ihre geschwächte Natur wieder zu jener Vollendung zurückzuführen, in der sie sich im Anblicke des Urschönen sättigen kann.

Nach allen diesen Beziehungen betrachtet ist darum der platonische Eros wesentlich verschieden von der christlichen Caritas. Das Wort selbst bedeutet mehr Begierde, Verlangen und Affekt. Wohl läßt auch Platon im Phädros die von Liebe Erfüllten von einer göttlichen *μανία,* von einem göttlichen Wahnsinne behaftet erscheinen, aber es besteht, wie schon dort bemerkt wurde, ein himmelweiter Unterschied zwischen

1) Das Christliche im Platon S. 309.

dieser θεῖα μανία des Platon und der christlichen Gnadenkraft der Liebe. Diese μανία ist ein Zustand höherer Schwärmerei, von welcher Platon diejenigen befallen sein läßt, welche sich von Begeisterung für das Ewige ergriffen fühlen, die christliche Caritas dagegen ist ihrer ganzen Natur nach ein klares, lichtes Wesen, in der Seele durch göttliche Erleuchtung gewirkt. Soweit Christenthum und Heidenthum verschieden sind, soweit ist die christliche Caritas vom platonischen Eros verschieden. Und wer eines wie das andere richtig versteht, kann durchaus nicht auf den unglücklichen Einfall gerathen, in ihrem Wesen etwas Uebereinstimmendes zu finden.

Freilich lag für den protestantischen Forscher ein solches Mißverständniß nicht ganz fern, weil die protestantische Auffassung der Liebe eine der platonischen nicht ganz unähnliche ist. Denn da der Protestantismus den Menschen nach der Sünde nicht fähig hält, positiv an seinem Heile mitzuwirken, so kann auch die Liebe im protestantischen Sinne eigentlich nicht mehr sein als der protestantische Glaube, d. h. ein durch die treibende göttliche Gnade in der Seele gewecktes Verlangen und ein Bedürfniß nach Gott. Wenn darum auch diese protestantische Auffassung der Liebe dem Platonischen Eros ähnlich sieht, so ist darum die christliche Caritas ihr noch nicht ähnlich. Der geistreiche Einfall des gelehrten protestantischen Theologen mag darum wohl ein Zeugniß sein, nicht wie nahe der Platonismus dem Christenthum steht, sondern wie sehr der Protestantismus dadurch, daß er sich von der katholischen Wahrheit losgelöst hat, wieder auf antike Vorstellungen zurückgekommen ist.

Ein anderer protestantischer Theolog, Dr. Ferd. Christ. Baur, suchte die Auffassung Ackermann's zu berichtigen und sagte, derselbe habe unrichtiger Weise die platonische Liebe mit der christlichen Liebe, statt mit dem christlichen Glauben verglichen, denn der christliche Glaube stehe der platonischen Liebe parallel. Er spricht seine Ueberzeugung also aus:[1]) „Es gibt kaum ein wesentliches Moment in dem Begriff des Glaubens, das sich nicht auch in der platonischen Liebe aufweisen ließe. Wie der Glaube sowohl göttlichen als menschlichen Ursprunges ist, auf der einen Seite ein Geschenk der Gnade ist, auf der andern Seite aber seine tiefste Wurzel in dem Herzen des Menschen selbst hat,

---

1) Das Christliche des Platonismus oder Sokrates und Christus von Dr. Ferdinand Christian Baur. Tübingen 1837. Seite 50 und 51.

und sogar nichts Anderes ist als die für das Göttliche aufgeschlossene Subjectivität des Menschen selbst, so gehört es auch zum eigentlichsten Wesen der platonischen Liebe, diese Doppelnatur zu haben. Sie ist der von Platon im Gastmahl mit allen Zügen einer ächt platonischen Darstellung geschilderte Eros, welcher, weil der Mangel des Guten und Schönen und das Verlangen nach demselben zu seiner Natur gehört, kein Gott ist, sondern nur ein Mittelwesen zwischen dem Sterblichen und Unsterblichen, ein großer Dämon. Alles Dämonische aber ist, wie Platon den Sokrates aus dem Munde der weisen Diotima die Natur desselben erklären läßt, zwischen Gott und dem Sterblichen, und seine Verrichtung ist, zu verdolmetschen und zu überbringen den Göttern, was von den Menschen, und den Menschen, was von den Göttern kommt, der Einen Gebete und Opfer und der Andern Befehle und Vergeltung der Opfer. In der Mitte zwischen beiden ist es also die Ergänzung, daß nur das Ganze in sich selbst verbunden ist. Und durch dieses Dämonische geht auch alle Weissagung und die Kunst der Priester in Bezug auf Opfer, Weihungen und Besprechungen und allerlei Wahrsagung und Bezauberung. Solcher Dämonen nun gibt es viele und vielerlei und einer von ihnen ist auch Eros. Da dieser Eros nur die mythische Personification jener Liebe ist, welche Platon im Phädros als den innern Zug der menschlichen Natur zum Göttlichen schildert, so kann das hier objectiv Dargestellte nur subjectiv verstanden werden, und die Liebe ist daher, wie der Glaube, das subjective Organ, durch welches der Mensch das Göttliche in sich aufnimmt und sich in eine innere Gemeinschaft mit demselben setzt. Indem der Glaube nach der Lehre des Christenthums allein ein solches Organ ist, geht er aus den innersten Bedürfnissen des menschlichen Herzens hervor, er allein kann sie befriedigen, und das beseligende Band zwischen Gott und dem Menschen knüpfen. Er ist seinem Wesen nach nichts Anderes, als das aus dem tiefsten Gefühl des Mangels entspringende sehnsuchtsvolle Verlangen, die das ganze Wesen des Menschen umfassende Form, die sich mit göttlichem Inhalt erfüllen will, die vertrauensvolle Richtung auf das Eine, das Noth ist, der Hunger und Durst nach der Gerechtigkeit, in welcher allein das wahre Leben des Geistes besteht. Sofern er aber diese tiefsten Bedürfnisse nicht blos anregt und erweckt, sondern auch stillt und befriedigt, das Göttliche, auf welches seine Richtung geht, auch wirklich erfaßt, ist er, so arm er auf der einen Seite ist, so reich auf der andern; ist er

hier die leere, nur receptiv sich verhaltende Form, so ist er dort die kühnste, zum Höchsten und Herrlichsten sich aufschwingende Zuversicht. Alles dies gehört auch zum Wesen der platonischen Liebe."

Wir können dem gewandten und geistreichen protestantischen Denker von katholischer Seite nur dankbar sein, für diese klare und durchsichtige Enthüllung des protestantischen Glaubensprinzips. Indem er uns die innersten Fäden desselben aufdeckt, hat er uns zwar nicht von der Congruenz, aber doch von der nächsten Verwandtschaft derselben mit der platonischen Liebe überzeugt. Wir hatten schon oben Gelegenheit, nachzuweisen, daß der Protestantismus, indem er die Lehre von der Erbsünde nur als eine Verwüstung der menschlichen Natur auffaßt, mit Platon's Ansicht vom Sturze der Seelen in gewisser Beziehung übereinstimmt. Aus jener Uebereinstimmung folgt nun auch die Verwandtschaft, die zwischen beiden Geistesrichtungen in Bezug auf die Lehre von der Restauration des Menschen besteht. Wie Platon, so läßt der Protestantismus diese Restauration aus dem Gefühle des Mangels und aus dem auf dieses gegründeten Verlangen nach Besserem hervorgehen. Platon ist nur consequenter in seinen Folgerungen, da der Protestantismus, indem er dieselben Voraussetzungen mit christlichen Anschauungen zu vereinigen sucht, nothwendig in Widerspruch mit sich selbst geräth.

Platon nämlich sieht jenes Verlangen, wie er es aus dem innern Bedürfnisse der Natur der Seele ableitet, auch als ein objectives Naturgesetz der höhern Seele an. Der gläubige Protestantismus dagegen hält es für ein durch höhern göttlichen Einfluß gewecktes und nicht Allen von Natur aus angehöriges Bedürfniß. Und der rationalistische Protestantismus, der es nicht für ein durch die Gnade gewecktes ansehen will, aber an die christliche Anschauung gewöhnt, es auch nicht für ein reines Naturgesetz halten kann, faßt es, wie Dr. Baur, „als die für das Göttliche aufgeschlossene Subjectivität des Menschen auf." Während demgemäß bei Platon diese Liebe eine objective Tendenz der bessern Natur ist, welche aus dem höhern Bedürfnisse und aus dem höhern Streben der Seele geboren und an den Erscheinungen des Schönen genährt wird, bis es im göttlichen Urschönen zur vollen Entwickelung gelangt, ist der von Baur consequent entwickelte protestantische Glaube, eine rein subjective, reflectirende und empfindende Thätigkeit, die sich auch in ganz subjectiver Weise in der Form des Vertrauens und der Zuversicht zu Gott aufzuschwingen sucht. Während die platonische Liebe

am höhern Maaße des Schönen aufwächst, ist dieser protestantische Glaube seinem Wesen nach eine Art subjectiver Vermessenheit. Der Protestantismus will mit seinem Glauben wohl die Erlösung voraussetzen, will sich aber dieselbe weder durch den positiven Inhalt des Christenthums, noch durch die Natur, sondern durch die bloße Subjectivität aneignen.

Und daß man uns nicht etwa entgegen halte, blos der rationalistische Protestantismus sei auf solche Anschauungen verfallen! Auch der Pietismus hängt in ihnen fest. Denn was ist jene religiöse Schwärmerei im Protestantismus anders, als die in die christliche Gefühlsweise übersetzte göttliche *μανία* des Platon, mit dem einzigen Unterschied, daß Platon diese *μανία* auf ein göttliches Wesen zurückführt, das den Menschen begeistert, während der Pietismus nur eine gereizte intellectuelle oder ästhetische, also rein subjective Stimmung anstrebt.

Dr. Baur und Dr. Ackermann haben also beide, indem sie die platonische Liebe der christlichen Liebe und dem christlichen Glauben zu vergleichen versuchten, nur bewiesen, daß der Protestantismus, in dem Maaße, als er sich von der Kirche und dem Christenthum entfernte, sich dem Heidenthum genähert habe, und daß seine Auffassung der Liebe und des Glaubens allerdings der platonischen verwandt sei. Der christliche Glaube und die christliche Liebe bewirken, wie sie von Gott gegeben sind, auch ein direktes, persönliches Verhältniß des Menschen zum offenbarenden und erbarmenden Gott und zu seiner Liebe und Wahrheit. Sie beruhen darum auch nicht auf dem menschlichen Gefühle des eigenen Mangels, sondern auf der unerschütterlichen Kraft der göttlichen Wahrheit und Gnade.

Etwas ist allerdings richtig an der obigen Behauptung Ackermann's. Die platonische Liebe hat in der sittlichen Begriffssphäre Platon's die Stelle eingenommen, welche allein der christlichen Caritas gebührt. Aber deßwegen besteht doch zwischen beiden keinerlei innere Verwandtschaft. Unser Vergleich hat also nur den Sinn, daß, wie sich das Heidenthum überhaupt unberechtigter Weise an die Stelle gesetzt habe, die allein dem Christenthume in der Geschichte gebührte, so auch der der heidnischen Anschauungsweise entsprechende platonische Eros die Stelle eingenommen habe, welche die christliche Liebe allein einzunehmen berechtigt und auszufüllen befähigt ist. Denn in ihrer Art will allerdings die platonische Liebe auch die ehemalige Verbindung des Menschen mit dem Göttlichen wiederherstellen und zwar mittels der natürlichen Er-

fassung des Schönen, die vom Sinnlichen zum Uebersinnlichen fortschreitet, und so im Göttlichen abschließt; und insofern ist sie ein der christlichen Liebe parallel stehendes, aber ihr deßwegen doch durchaus nicht wesensverwandtes Motiv des Geistes.

Wir haben nun noch besonders in's Auge zu fassen, warum Platon nicht die Kunst, sondern die Liebe als das Organ zur Auffassung des Schönen betrachtet. Es ist das wieder eine durchaus in der antiken Anschauung begründete Auffassung, welche auf derselben Grundidee beruht, um derentwillen Platon die Wissenschaft nicht als bloße Theorie abstrakter Begriffe, sondern als eine Auffassung des wesenhaft Göttlichen und Wahren betrachtet und ihr die Aufgabe setzt, die sittliche Umgestaltung der Menschheit zu bewerkstelligen. Nicht in irgend einer besondern Wissenschaft, sondern in dem, worin der Grund alles Wissens liegt, in dem Wissen des Wissens, in der Erfassung der göttlichen Uridee läßt er darum das Wissen sein Ziel erreichen. Dasselbe gilt nun auch von der Idee des Schönen. Nicht irgend ein künstlerisches Werk vermag das Schöne selbst darzustellen, dies vermag einzig und allein die Liebe, welche halb menschlich halb göttlich und darum eben fähig ist, sich von den Wahrnehmungen und Erscheinungen des sinnlich Schönen, zu dem göttlich Schönen zu erheben. Das Schöne ist ihm kein Begriff, keine Vorstellung, es ist ihm das Göttliche selbst, welches nur mittels der dem Göttlichen verwandten Liebe aufgefaßt zu werden vermag.

Dieses Verhältniß der Liebe zur Schönheit hat also eine Art von religiöser Bedeutung. Wie das griechische Volk sich in der Kunst eine höhere Repräsentation und Verkörperung des Göttlichen geschaffen und so die Auffassung desselben gegenüber den barbarischen Völkern des Heidenthums geläutert und gesteigert hat, so sucht Platon auch noch über diese veredelte Auffassung des göttlich Schönen hinaus zu gehen, indem er in der höhern Liebe das Organ erblickt, durch das sie erfaßt wird. Das ist der Dämmerstrahl der Offenbarung Gottes, der in der heidnischen Vernunft aufleuchtet, um sie für Höheres vorzubereiten! Platon's Ideenlehre bezeichnet darum den Höhepunkt der griechischen Philosophie. In der Idee bezieht Platon alle seine Gedanken auf den göttlichen Urgrund zurück; jede derselben bietet seiner Betrachtung eine Vertiefung in das Göttliche. Jede Idee ist aber nur in sich selbst nach ihrem vollen Wesen realisirt und nur in seinem, dem Göttlichen verwandten Geiste, vermag der Mensch sie zu erfassen.

Das ist der Grund, weßhalb Platon nicht die Kunst für das ent-

sprechende Medium zur Verwirklichung des Schönen hält. Darum ist er auch so weit entfernt von der Anschauung vieler seiner Zeitgenossen, welche dasselbe im Kunstschönen erblicken wollten, und darum kämpft er auch gegen keine anderen Gegner so schonungslos wie gegen jene, welche in den sinnlichen Darstellungen der Kunst das Schöne an sich zu sehen glaubten und welche meinten, was der sinnlichen Vorstellung schmeichelnd erscheine, sei das Letzte, was der Menschengeist im Schönen zu erreichen habe. Es ist das ein Gedanke Platon's, in dem er auf die unterste Tiefe der menschlichen Seele geblickt und eines ihrer heiligsten Bedürfnisse aufgedeckt hat. Denn auch das Christenthum ist weit entfernt von jener Ueberschätzung der Kunst, die ihr in früherer und neuerer Zeit so häufig geworden ist. Es sieht die Kunst durchaus nicht als die congruente Repräsentation des Schönen an und berechtigt durchaus nicht zu jenem übertriebenen Cultus derselben, welcher sie für die Darstellung des an und für sich Schönen hält, das doch nur in dem seligen Besitze Gottes vollkommen liegt und erreicht wird.

Wie Platon blos die höhere Liebe für mächtig genug hält, die Idee des Schönen an sich zu erreichen, so lehrt uns das Christenthum, daß wir nur in der durch die göttliche Liebe gewonnenen Anschauung Gottes und seiner Wahrheit das Urschöne besitzen könnten.[1])

Ganz verschieden von der pantheistischen Auffassung der modernen Philosophie, daß das Wahre im Denken, das Gute im Staate und das Schöne in der Kunst seine absolute Verwirklichung habe, lehrte die christliche Wissenschaft von jeher, daß das Wahre seiner Idee nach nur in der göttlichen Offenbarung, als dem Worte Gottes, das Schöne an sich nur in der auf sittlicher Reinheit und Heiligkeit beruhenden Anschauung Gottes, und das vollkommen Gute nur in der himmlischen Vereinigung mit Gott erreicht werde.

Von diesem christlichen Standpunkte aus stellt nun der heilige Thomas, dieser erleuchtete Lehrer der Kirche, in seiner großen Summa das Wesen der Schönheit also dar: „Die Schönheit besteht," sagt er,

---

1) Confer. Marinus de Boylesve, cursus philosophiae pag. 159–162. Am Schlusse jenes Paragraphen lesen wir folgende schöne Stelle: Pulchrum ergo nihil aliud est, quam veri simul ac boni splendor seu gloria. Quid jam vero mundo universo pulchrius, quippe qui enarrat gloriam Dei? Quid, inquam, homine pulchrius, nisi Deus ipse, qui, sive in operibus, sive in se ipso, sese adeo veritate mirabilem simul et bonitate amabilem exhibet?

„in einem gewissen Glanz, in welchem richtige Maaßverhältnisse herrschen. Diese haben aber beide ihre Wurzeln in der Vernunft, der es zukömmt, sowohl Licht und Klarheit, als auch das gehörige Maaß und Verhältniß in den Dingen herzustellen. Darum wird auch in dem beschaulichen Leben, welches in der Thätigkeit der Vernunft besteht, die Schönheit an und für sich und ihrem Wesen nach gefunden. Es heißt deßhalb auch im Buche der Weisheit Cap. 8. von der Betrachtung der Weisheit: „„Ich bin ein Liebhaber ihrer Wohlgestalt geworden."" In den moralischen Tugenden nun ist die Schönheit participative, insoweit dieselben nämlich an der geistigen Vernunftordnung Theil haben; und deßhalb ist sie vor Allem in der Mäßigkeit, weil dieselbe die das Licht der Vernunft verdüsternden Begierden zügelt. Aus diesem Grunde macht darum auch die Tugend der Keuschheit den Menschen vorzugsweise für die Contemplation tüchtig u. s. w." [1])

Wir sehen, der heilige Thomas hat, was an dem Gedanken Platon's, daß die Schönheit nicht in sinnlicher Wahrnehmung, sondern im geistigen Schauen der Seele liege, richtig war, zur vollen Wahrheit erhoben und hat, was das richtige Vernunftgefühl des edlen heidnischen Philosophen so herrlich geahnt hat, in noch viel herrlicherer Weise von der Höhe der christlichen Ueberzeugung ausgesprochen.

Und wenn nun nach dieser christlichen Anschauung das Schöne an und für sich nur im Wesen Gottes selbst ruht und also nur mittels der Religion und des religiösen Lebens erreicht werden kann, so ist die Kunst nicht die Form, in welcher das Schöne zur congruenten Darstellung kommt und nur insoweit die Kunst der Religion dienend ist, nimmt sie durch dieselbe Theil an dem Abglanz des wahrhaft Schönen, welches Gott in der Erscheinungswelt offenbart. Und weil Platon dem philosophischen Erkennen die Bedeutung beilegte,

1) Pulchritudo consistit in quadam claritate et debita proportione. Utrumque autem horum radicaliter in ratione invenitur, ad quam pertinet et lumen manifestans et proportionem debitam in aliis ordinare. Et ideo in vita contemplativa, quae consistit in actu rationis per se, et essentialiter invenitur pulchritudo. Unde Sap. VIII. de contemplatione sapientiae dicitur: Amator factus sum formae (graece κάλλους, pulchritudinis) illius. In virtutibus autem moralibus invenitur pulchritudo participative; in quantum scilicet participant ordinem rationis, et praecipue in temperantia, quae reprimit concupiscentias maxime lumen rationis obscurantes. Et inde est quod virtus castitatis maxime reddit hominem aptum ad contemplationem. Summa theol. 2. 2ae. CLXX 2 ad 3m.

welche für uns die Religion hat, so hielt er auch eine vollkommene Repräsentation des Schönen nicht für die Sache der Kunst, sondern nur für die Sache dieser ethischen und religiös gefaßten Philosophie, als der Liebe zum ewig Schönen und Guten. Darum tadelt er auch auf's Heftigste jene Poeten, welche die Götter in sinnlicher Weise darstellten, weil dies ihrer erhabenen Würde durchaus widerspreche (republ. II. 378 u. folgde.). In der Republik bemerkt er deßhalb wiederholt, daß die Darstellungen der Kunst möglichst ideal und dem Göttlichen entsprechend sein sollten. Er warnet[1]) auf's Nachdrücklichste davor, den Kindern bei der Erziehung Schriften in die Hände zu geben, aus denen sie unpassende und unwürdige Vorstellungen über die Götter und Heroen schöpfen könnten, und lehrt,[2]) wie die künstlerische Darstellung beschaffen sein müsse. Er will keinen Künstler in seinen Staat aufnehmen, als denjenigen, welcher[3]) „ein einfacher Nachbildner des Wohlanständigen sei" (rep. III. 397 c.). Er verwirft in der Musik alle Tonweisen, die zu weichlich und zu sinnlich sind, wie die jonische und lydische, und erkennt nur die dorische und phrygische an, weil sie edlere und höhere Gesinnung der Seele und nicht weichlichere Gefühle nachbilden.[4]) Auch der Takt in der Musik soll[5]) „einer anständigen und mutherfüllten Lebensweise angemessen sein." Und wie die Poeten und Dichter, so sagt er, „müsse man auch" alle anderen Werkmeister beaufsichtigen und sie verhindern, das Uebelgesinnte, Zügellose, Gemeine und Unanständige, sowohl in den Bildern lebender Geschöpfe, als auch an Geberden und an anderen Werken anzubringen, und fügt dann die feierlich betheuernde Frage hinzu: „Müssen wir nicht vielmehr diejenigen Werkmeister aufsuchen, die von der Natur wohl begabt, dem Wesen des Schönen und Wohlanständigen nachzuspüren vermögen, damit die Jünglinge, indem sie gewissermaßen an gesunder Stätte wohnen, von Allem Nutzen ziehen, von wannen irgend Etwas von schönen Erzeugnissen wie ein Lufthauch, der aus der besten Gegend Gesundheit bringt, an ihr Aug und Ohr gelangt, und sie sogleich vom Knabenalter an unvermerkt zur Aehnlichkeit und Befreundung

---

1) Republ. 377 – 392 c passim.
2) ibid. 392 u. folg.
3) *Τὸν τοῦ ἐπιεικοῦς μιμητὴν τὸν ἄκρατον.*
4) Republ. III. 398 c – 399 c.
5) ibid. 401 a. b.

und Uebereinstimmung mit der trefflichen Belehrung führt." (republ. III. 401 a. b.)

Obgleich Platon das Schöne an sich nicht durch schöne Gestalten, sondern nur durch die philosophische Liebe für erreichbar hält, so stellt er doch nicht in Abrede, daß die Kunst an der Idee des Schönen Theil nehme und dieselbe insoweit auch sinnlich darzustellen vermöge. Ja, er verlangt sogar ausdrücklich, daß die Kunst, wenn sie ihrer Aufgabe entsprechen wolle, es vermeiden müsse, dem Sinnlichen zu fröhnen, und daß sie stets darnach streben müsse, dem Wesen des Schönen nachzuspüren. So wird also die Kunst in der Darstellung der Idee des Schönen jene mittlere Stellung einnehmen, welche die richtige Vorstellung bei der Erfassung der Idee des Wahren zwischen der bloßen Wahrnehmung und der idealen Erkenntniß einnimmt. Als untere Stufe des Schönen ergibt sich dann die Erscheinung des Schönen in den Gestalten und Erscheinungen der Natur, und als die oberste die wirkliche Erfassung der Idee durch die philosophische Liebe.

Die Kunst ist also das zur Idee des Schönen hinaufleitende Mittelglied zwischen beiden. Die Richtigkeit unserer Auffassung zeigt sich sehr deutlich an der folgenden Stelle über die Musik:[1]) „Ist also nicht aus diesen Gründen das Auferziehen in der Tonkunst von größter Wichtigkeit, weil Tonfall und Wohlklang am meisten in das Innere der Seele eindringt und am kräftigsten auf sie einwirkt und Wohlanständigkeit mit sich bringt und sie, wenn Jemand richtig erzogen ward, zur wohlanständigen macht, wo aber nicht, zum Gegentheil? Und dürfte nicht ferner vor Allem der hierin wie er sein muß Erzogene, am scharfsichtigsten das mangelhaft Gebliebene und nicht schön Ausgeführte und von der Natur nicht schön Gebildete bemerken und mit Recht darüber verdrießlich das Schöne lobpreisen, und deß froh und in seine Seele es aufnehmend, darin seine Nahrung finden und zum Wackern und Guten heranwachsen, das Häßliche dagegen schon als Jüngling mit Recht

1) Ἆρ᾽ οὖν τούτων ἕνεκα κυριωτάτη ἐν μουσικῇ τροφή, ὅτι μάλιστα καταδύεται εἰς τὸ ἐντὸς τῆς ψυχῆς ὅ τε ῥυθμὸς καὶ ἁρμονία καὶ ἐῤῥωμενέστατα ἅπτεται αὐτῆςφ έροντα τὴν εὐσχημοσύνην, καὶ ποιεῖ εὐσχήμονα, ἐάν τις ὀρθῶς τραφῇ, εἰ δὲ μή, τοὐναντίον; καὶ ὅτι αὖ τῶν παραλειπομένων καὶ μὴ καλῶς δημιουργηθέντων ἢ μὴ καλῶς φύντων ὀξύτατ᾽ ἂν αἰσθάνοιτο ὁ ἐκεῖ τραφεὶς ὡς ἔδει, καὶ ὀρθῶς δὴ δυσχεραίνων τὰ μὲν καλὰ ἐπαινοῖ, καὶ χαίρων καὶ καταδεχόμενος εἰς τὴν ψυχὴν τρέφοιτ᾽ ἂν ἀπ᾽ αὐτῶν καὶ γίγνοιτο καλός τε κἀγαθός, τὰ δ᾽ αἰσχρὰ ψέγοι τ᾽ ἂν ὀρθῶς καὶ μισοῖ ἔτι νέος ὤν, πρὶν λόγον δυνατὸς εἶναι λαβεῖν, ἐλθόντος δὲ τοῦ λόγου ἀσπάζοιτ᾽ ἂν αὐτὸν γνωρίζων δι᾽ οἰκειότητα μάλιστα ὁ οὕτω τραφείς;

tadeln und hassen, bevor er noch den Grund davon zu erkennen im Stande ist, wenn diese Erkenntniß ihm aber kommt, dürfte er sie dann wohl nicht, als eine seinem Wesen verwandte, liebgewinnen?" (rep. III. 401 c.)

Die Kunst soll also die Seele an das Schöne und Maßvolle gewöhnen, damit sie fähig werde, das wesenhaft Schöne zu erfassen. Und schon die gewöhnliche Liebe soll nicht auf die sinnliche Erscheinung, sondern auf das in ihr liegende höhere Schöne gerichtet sein, weil ja die Liebe, wenn sie den Gipfel des wahren Schönen erreichen soll, sich von unten auf an das Schöne anschließen muß. Denn darin besteht die ächte Liebe, „daß man einen wohlanständigen und schönen (Menschen) mit Besonnenheit und als ein musisch gebildeter liebe" (rep. III. 403 a.). Und jeder Liebhaber muß des Schönen wegen seinen Liebling lieben (ibid.).

Soll also die Kunst ihrer Aufgabe, den Einzelnen zur Idee zu erheben, entsprechen, so muß sie so viel als möglich der Idee nachzustreben suchen und darf nicht nach bloßen Scheinbildern des Schönen haschen (conf. rep. X. 597 d.). Ihre Aufgabe besteht nicht in der Darstellung des sinnlich Angenehmen, sondern in dem Wahren. (leg. II. 668 a.) Der Beurtheiler von Kunstwerken kann nur dann richtig urtheilen, wenn er außer dem Verständniß der richtigen Darstellung der Sache, zugleich auch weiß, in wie weit das Kunstwerk des Schönen theilhaftig geworden ist, oder nicht" (legg. II. 669 a.). Er verlangt daher [1]), daß der schön Singende und Tanzende zugleich Schönes singen und tanzen müsse (legg. II. 654 b.).

So wirkt denn durch die Werke und Formen der Kunst die Idee der Schönheit glanzvoll durch, aber ihr eigentliches, göttliches Wesen liegt höher und kann nur durch die begeisterte Liebe der Seele erfaßt werden. Aber von der Idee der Schönheit muß auch derjenige erfüllt sein, welcher ein Kunstwerk schaffen, wie derjenige, welcher es verstehen will, weil das einzelne Schöne, wie es nur aus dem Urschönen geboren ist, auch nur nach dem Urschönen beurtheilt werden kann.

Wie großartig steht die so entwickelte Idee der Schönheit in dem Gedankengange Platon's da! Sie ruht im Schooße des göttlichen Lebens, ergießt ihre Strahlen durch das ganze Dasein, und zieht an

---

1) *Καλῶς ᾄδει, καὶ καλῶς ὀρχεῖται· πότερον εἰ καὶ καλὰ ᾄδει καὶ καλὰ ὀρχεῖται, προσθῶμεν ἢ μή; — προσθῶμεν!*

goldenen Banden den Menschen, den sie in Liebe zu sich entzündet, zum Göttlichen hinauf. Wie tief hat Platon damit in die Seele seines Volkes geschaut! Was Wenige, wie er, einsahen, was aber den Geist des ganzen Volkes in gleicher Weise bewegte und das griechische Leben auf jene höhere Bahn hinlenkte, auf der wir es voll Bewunderung wandeln sehen, es war vor Allem der Glanz der Schönheit. Die Schönheit ihrer heldenmüthigen Charaktere, das maß- und taktvolle öffentliche Auftreten des Volkes, die idealen Gestalten der Götterbilder, all das wirkte auf den einzelnen Griechen veredelnd ein und hielt so den sittlichen Verwesungsprozeß länger von dem öffentlichen Leben Griechenlands ab.

Erst als dasselbe seinen feinen, für das Schöne empfänglichen Sinn verloren hatte und in barbarische Sitten und Gewohnheiten verfallen war, erst als die goldenen Bande zerrissen waren, die es bis dahin über dem Völkerschlamme emporgehalten hatten, erst dann löste es sich ohnmächtig auf.

Etwas tief Wahres liegt also in der Darstellung der Idee des Schönen, die Platon uns gegeben. Denn für sein Volk, für seine Zeit hat sie viel von dem gewirkt, was er ihr beimaß. Freilich hatte er noch höhere und großartigere Wirkungen von der vollkommenen Auffassung und Durchdringung derselben erwartet, aber dies war nicht möglich auf dem Standpunkte der antiken Welt. Denn kein Mensch konnte zu jener Höhe gelangen und keiner jenes Glück gewinnen, das Platon im vollen Besitz der Idee suchte. Keines Menschen Liebe und Begeisterung hatte die Kraft, sich zu ihr aufzuschwingen. Aber dennoch hat Platon nicht Unwahres gehofft, und seine tiefe Ahnung wurde nicht getäuscht. Die weite Entfernung von uns bis zum Urschönen, welche die menschliche Liebe nicht zu durchmessen vermochte, sie ist durchmessen worden von der Liebe Gottes, von welcher es heißt: „So sehr hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn dahin gab." Dieser kam als der vollkommene Abglanz der ewigen Liebe Gottes, um dieselbe auch uns zu offenbaren und um uns an ihr aufzuziehen zum Anblick der ewigen Herrlichkeit des Vaters, der wahren Schönheit, welche allein die Seele befriedigen, all' ihre Wünsche stillen und sie für immer über die irdische Begierde erheben kann.

§. 16. Die Idee des Guten und die Ethik.

Schon in den bisherigen Untersuchungen haben wir den ethischen Grundcharakter der platonischen Philosophie kennen gelernt.[1]) Die Dialektik soll im Grund nur ein Mittel sein, den Menschen sittlich zu vervollkommnen. Auch die Idee des Schönen ergreift den Menschen wieder ethisch und führt ihn zu sittlicher Veredlung. Dies weist darauf hin, daß die Fäden der platonischen Speculation in der Ethik zusammenlaufen. In der That verdankt auch die Ethik unserm Philosophen ihre tiefere, wissenschaftliche Begründung und ihre Aufnahme in den Kreis der Disciplinen der alten Philosophie. Durch Sokrates waren zuerst ethische Fragen in wissenschaftlicher Form angeregt und deren wissenschaftliche Bedeutung hervorgehoben worden. Platon übernahm dann die wissenschaftliche Durchführung derselben.

So war es ganz natürlich, daß er dieses Kind seines eigenen Denkens, auch in das ganze Erbe des damaligen philosophischen Besitzthums einzusetzen suchte. Kommt ja in der Geschichte der ältern griechischen Philosophie ganz dasselbe vor. Die Ionier, welche die kosmischen Gesetze zu erforschen suchten, bestrebten sich Alles auf diese zurückzuführen und aus diesen zu erklären; die Eleaten dagegen, welche sich die Erforschung ontologischer Wahrheiten zur Aufgabe gemacht hatten, suchten auch Alles aus den Gesetzen der Ontologie abzuleiten. Die Pythagoräer hinwiederum, deren teleologische Richtung mehr auf die Erforschung der Gestaltung und Ordnung der Dinge ausging, suchten Alles aus der zweckmäßigen Natureinrichtung zu erklären und wollten in ihr auch die Gesetze für das intellektuelle und sittliche Leben finden.

In der Hauptsache behandelten auch die Pythagoräer die Ethik mehr praktisch und gingen nicht auf eine wissenschaftliche Durchdringung derselben ein. Der Moment zu ethischen Forschungen war damals noch nicht gekommen. Das sittliche Leben des griechischen Volkes mußte erst zu seiner Vollreife gelangt und die Geschichte des Volkes, mit den sie

---

1) Wir müssen hier ausdrücklich darauf aufmerksam machen, daß der Begriff der Sittlichkeit bei Platon ein ganz anderer ist, als im Christenthum. Er versteht darunter nicht das Verhalten des freien Willens, sondern das richtige Verhältniß der Seelenkräfte des Menschen zu einander, so daß also auch seine Ethik auf Psychologie beruht.

tragenden sittlichen Prinzipien, zu einem solchen Abschluß gekommen sein, daß diese Prinzipien in ihrer ganzen Bedeutsamkeit in die Augen leuchteten und so zur wissenschaftlichen Erfassung und Ausführung drängten.

Dieser Moment war aber zur Zeit Platon's gekommen. Das griechische Leben war zu solcher Reife und seine staatliche Entwickelung zu so vollständigem Abschlusse gekommen, daß es schon in der Auflösung begriffen war. Da legten sich denn die Gesetze, welche dieses Leben bisher getragen hatten, heraus, der in der Auflösung begriffene Organismus wurde dem betrachtenden Auge in seiner ganzen Bedeutung erschlossen. An dem aus einander gehenden Staatskörper erkannte man jetzt leichter die Fugen und Nerven, die ihn bisher zusammengehalten hatten. So trug also die geschichtliche Constellation seiner Zeit unserm Forscher die Aufgabe entgegen, die bisherige Lücke in der griechischen Philosophie durch die Ausbildung einer wissenschaftlichen Ethik zu ergänzen. Ein anderer Grund liegt auch noch darin, daß Platon in der Philosophie das Mittel zur *sittlichen Erneuerung* und Umgestaltung des Menschen erkannte. Und so war es natürlich, daß er auch ein ethisches Ziel mit der Philosophie verfolgte.

Da er aber für seine Ethik keine anderen Voraussetzungen hatte, als jene, die das griechische Leben in seiner bisherigen Geschichte getragen hatten, so mußte er sich natürlich auch an diese halten. Der Grieche hatte aber fast nur solche Prinzipien seines sittlichen Lebens, in welchen das menschliche Wesen *seine Natur*, wie sie durch den Sündenfall geworden war, am Maßvollsten und Congruentesten darlebte. Er war *Humanist* im vollsten Sinne des Worts. Alle übrigen Völker galten ihm eben darum als Barbaren, weil sie sich von dem Ideal des natürlich Menschlichen, dem er huldigte, entfernt hatten. Von diesem Standpunkte aus sah er sowohl die *überfeinerten Asiaten*, als die *rohen, ungebildeten Scythen* für Barbaren an. Er erkannte in beiden Extremen gleich unwürdige Abirrungen von der dem Menschen geziemenden Sitte und Sittlichkeit.

Und dieser griechischen Anschauung blieb Platon ganz treu. Seine Sittenlehre beruht auf der natürlichen Construction des Menschen für das sittliche und staatliche Leben, und zeigt, wie durch die zweckmäßige Ausbildung der so construirten Natur des Menschen dessen sittliche Aufgabe gelöst, durch eine verkehrte Ausbildung dagegen das in der Natur vorgezeichnete sittliche Wesen zerstört werde.

Er faßt demgemäß die sittliche Vollendung des Menschen im Phädon und in der Republik als eine Gesundheit und Kraft,[1]) die sittliche Verkommenheit der Seele dagegen als eine Krankheit auf, eine Anschauung, an welche sich auch seine übrigen Gedanken über die Sittlichkeit anschließen. Diesen Voraussetzungen entsprechend, stellt er als wesentlichen Faktor der Sittlichkeit die Erziehung hin. Als Aufgabe und Zweck der Erziehung faßt er aber die volle Entwicklung der menschlichen Natur in's Auge. Wie die übrigen Wesen ihre natürliche Bestimmung erreichen durch Herausbildung aus ihrem Kern und Keim, so in sittlicher Beziehung auch der Mensch. Er muß in seiner Art durch die Erziehung zum gesunden, ausgebildeten Menschen auswachsen, wie ein Baum oder ein Pferd, durch entsprechende Zucht und Pflege zur Ausbildung seiner Natur herangezogen wird. Während darum die christliche Sittenlehre Pflichten zur Voraussetzung hat, denen, als göttlichen Geboten, sich der Mensch unterwerfen und um deretwillen er seine Natur einem höhern Willen hingeben muß, kennt Platon keine solche höhere Pflichtenlehre. Dieselbe ist dem griechischen, ist dem consequent heidnischen Wesen überhaupt fremd.[2]) Wie der Heide sich seine Götter nach dem Maßstabe seiner Ideen geformt hatte, so hatte er sich auch seine Pflichten nach dem Maßstabe seiner menschlichen Ideale gebildet. Der Grieche kannte als höchste Pflicht nur die eine, ein ächter Grieche und ein Bürger seines Staates zu sein.

Daß aber Platon für die höheren Pflichten in seiner Ethik keinen Platz hat, und daß das ethische Naturgesetz an deren Stelle getreten ist, hängt wieder damit zusammen, daß er die Persönlichkeit und die eigentliche Freiheit des Menschen nicht bestimmt erkannt hat. Denn die sittliche Pflichtenlehre ergibt sich nur aus dem Verhältniß, in welchem der persönliche, freie Mensch zum persönlichen Schöpfer aufgefaßt und demselben verantwortlich erkannt wird. Wird dagegen das sitt-

---

1) Ὑγίεια, εὐεξία Repl. IV. 444d. VIII. 554é. Phädon 93é. Gorg. 504c.

2) Wohl spricht Platon im Beginn seiner Bücher über die Gesetze die Ansicht aus, daß den Göttern geziemender Weise die Gesetzgebung beigelegt werde, und in Sophokles' König Oedipus (850 ff.) ist von Urgesetzen des Zeus die Rede; auch Cicero führt das Gesetz in letzter Instanz auf Jupiter zurück (legg. II. 4.). Doch damit ist nur das heidnische Gefühl von einer göttlichen Grundlage des sittlichen Naturgesetzes, aber nicht die Ueberzeugung des positiven Gesetzes ausgesprochen; und erst diesem gegenüber ergibt sich die höhere sittliche Pflichtenlehre.

liche Leben des Menschen ganz auf seine Naturanlage gegründet so kann die persönliche Freiheit nicht zu ihrer Entwicklung gelangen, denn das Bewußtsein und die Kraft der Freiheit erhält erst dann ihre Bedeutung, wenn sie sich entscheiden muß, ob sie sich einem höhern Willen oder der eigenen Natur überlassen wolle. So lange es sich blos darum handelt, ob der Mensch seine höhere oder seine niedere Natur zur Herrschaft kommen, und ob er der Begierde, oder der Vernunft das Uebergewicht lassen wolle, entscheidet nicht die persönliche Freiheit, sondern es kämpft nur die Natur mit sich selbst, die höhere mit der niedren. Die freie persönliche Entscheidung tritt erst dann als Motiv der Sittlichkeit auf, wenn der persönliche Wille Gottes in der Form der Pflicht eine Forderung an den Menschen richtet. Die Pflicht verlangt, daß der Mensch wolle oder nicht wolle, während, wenn das Naturgesetz zum ethischen wird, die natürliche Neigung, das Uebergewicht der höhern oder niedern Kraft, zur Entscheidung kommt. Der mit mehr Vernunft begabte Mensch wird eher den edlern Menschen über den unedlern herrschen lassen, während umgekehrt, wo die unedlere Natur das Uebergewicht hat, sich die Begierden zur Herrschaft drängen werden.

Wie sehr die Entwicklung der menschlichen Freiheit nach der Lehre der Offenbarung an deren Verantwortlichkeit gegen Gottes Willen geknüpft ist, sehen wir daran, daß Gott den ersten entscheidenden Moment für das sittliche Leben des Menschen mit einem bestimmten Gebote seines Willens bezeichnet. Halten wir diesem ersten Gebote im Paradiese, an dem sich die Freiheit des Menschen erprobte, das gegenüber, was Platon im Phädros von dem ursprünglichen Zustande des Menschen und von dessen Sturze erzählt, so tritt uns dabei der prinzipielle Unterschied der heidnischen und christlichen Anschauung ebenso klar vor Augen, wie die Verschiedenheit der platonischen Weltbildungstheorie von der Schöpfungslehre. Platon nimmt schon dort keine sittlich freie Entscheidung an, sondern setzt voraus, daß der Mensch ursprünglich in einem Kampfe zwischen seiner schlimmern und bessern Naturseite gesetzt war, weßhalb er auch den Sieg in diesem Kampfe nicht von der freien Willensentscheidung, sondern von dem Uebergewicht der höhern oder niedern Kraft abhängen läßt.[1])

---

1) Fischer de Hell. phil. princ. p. 44. nota: Mali ortum aut, ut in Phaedro, ab actu hac vita priori repetit, aut, ut in Timaeo p. 86., negat ho-

Dieser seiner Anschauung von dem ursprünglichen göttlichen Verhältniß der menschlichen Seele, blieb Platon auch in der Lehre von der sittlichen Entwicklung derselben treu. Ja, er hat dieses Prinzip des sittlichen Lebens eben deßhalb auf die ursprüngliche Katastrophe zurückgeführt, weil er es als das eigentliche Lebensgesetz der heidnischen Sittlichkeit erkannte.[1])

So haben wir denn in der platonischen Ethik, wie auf der einen Seite keine positive Pflichtenlehre, so auf der andern auch keine Erkenntniß der persönlichen Freiheit. In der christlichen Sittenlehre dagegen erscheinen Freiheit und Pflicht, göttlicher und menschlicher Wille, wie Zettel und Einschlag im Gewebe des tugendhaften Lebens[2]). Natürlich kannte Platon auch das höhere Prinzip der Gnade nicht, durch welches, gemäß der christlichen Lehre, die Freiheit befruchtet und geheiligt wird, ihre Pflichten in rechter Weise zu erfüllen. Da aber in der Seele doch einmal das Bedürfniß nach einer höhern Hülfe lag, welche ihr zum Sieg über die niederen Sinne verhelfen solle, so konnte auch Platon dasselbe nicht übersehen und nicht unausgesprochen lassen. Diese der bessern Natur zur Stütze dienende Hülfe erkannte er in den Ideen, deren Erfassung, wie er glaubte, die höhere Natur kräftigen und zum Uebergewicht bringen werde.

Wir müssen das kräftige Bewußtsein von der höhern Lebensaufgabe bewundern, das in der menschlichen Seele auch nach dem Sündenfalle, in dem Heidenthume noch so lebendig war. Denn wenn irgend etwas, so ist der richtige Blick, den Platon in die Bedürfnisse der

---

mines sua sponte malos esse, sed per pravum quendam corporis habitum et incultam educationem malum existere, quicunque malus evadat, et cuique hoc adversum esse, et invito accidere, affirmat. Ne notionem quidem mali assecutus est Plato, qui omne malum altera parte ex rationis quadam impotentia, altera ex corporis cupiditatibus repetat.

1) Ganz ebenso hat er ja auch die von ihm in dem Kosmos erkannten Bedingungen des Bestehens, als Gründe des Entstehens vorausgesetzt.

2) Fischer sagt darum mit Recht in seiner Schrift, de Hell. phil. princ. p. 43—44: Quod in magnifica Platonis ethicae vitae informatione desideratur, vera humanae libertatis notio est, quam non nisi Christiana religio humano generi vindicare potuit. Neque veram arbitrii libertatem, neque malum cognovit ex sui sibi conscia voluntate ortum, ideoque internae libertatis notionem non satis intellexit. Ne externae quidem libertatis conscientiam assecutus est, omnis enim singulorum educatio penes rempublicam ipsius est, adeo ut sua cujusque indoles arte, scientia et religione libero modo explicari non possit.

Menschenseele gethan hat, ein lebendiges Zeugniß, daß die menschliche Natur nicht so verdorben war, wie die protestantische Anschauung uns glauben machen will. Freilich könnte man entgegenhalten, daß Platon die Wahrheit nicht zu erreichen vermocht habe. Aber auch wir im Besitze der Erlösung vermögen ja die Wahrheit nicht aus uns zu finden; das geht überhaupt über das Vermögen des Menschen, nicht blos des gefallenen hinaus.

Zum Beweise, daß aber in der Natur des gefallenen Menschen noch etwas Gutes war, genügt es, daß Platon in der menschlichen Seele noch höhere Kräfte erkennt, auf welche er sogar Pläne zur sittlichen Restauration der Menschheit zu gründen unternimmt. Das hätte er durchaus nicht vermocht, wenn in derselben alles Gute vollständig zerstört gewesen wäre und sie kein besseres Bewußtsein und kein besseres Gefühl mehr in sich getragen hätte. Hat sich Platon in seinen glänzenden Hoffnungen auch getäuscht, so ist das nur ein Beweis, daß die menschliche Natur sich nicht selbst zu retten vermochte, aber auch ein Beweis, daß sie noch Kraft in sich fühlte, und daß diese Kraft auch das Verlangen und die Hoffnung und das Streben nach Rettung in ihr zu bewirken im Stande war. Doch gehen wir nun an die nähere Betrachtung der platonischen Sittenlehre.

Das Wesen der Sittlichkeit setzt er in die Unterwerfung der niedern Seelennatur unter die höhere, ähnlich wie gemäß seines oben entwickelten Erkenntnißprinzipes und seines Prinzips der Liebe die sinnliche Wahrnehmung und Vorstellung den Ideen und die niederen Triebe der höhern Liebe untergeordnet sein sollen. Er spricht darum auch Grundsätze für das Gebiet der Sittlichkeit aus, welche den in der Erkenntnißlehre entwickelten ganz parallel sind. Er steht damit auch denselben Gegnern gegenüber und hat denselben Zweck und zwar in noch prägnanterer Weise.

Wie er die Ansicht der Materialisten, daß die Erkenntniß in der sinnlichen Wahrnehmung und das Schöne in der sinnlichen Gestalt liege, bekämpft hat, so bekämpft er auch die materialistischen Prinzipien der Sophisten auf dem Gebiete der Ethik. Diese behaupteten nämlich die Tugend sei die sinnliche Lust, und das Gute falle mit dem sinnlich Angenehmen zusammen. Ferner, sie sei das Recht des Stärkern, weil dieser eben im Stande sei, sich möglichst viele Lust zu bereiten, und sich möglichst gut gegen Unlust sicher zu stellen. Sie bestritten darum auch, daß es eine auf festen

Prinzipien beruhende Tugend gebe und suchten auf ganz materialistischem Boden ihre grundsatzlosen Phrasen über ein rein äußerliches Verhalten und über den Vorzug eines sinnlich angenehmen Lebens zu verbreiten, und erhielten leider fast in demselben Maaße größeren Beifall, höheres Ansehen und reichere Belohnungen, als sie die herkömmliche Sittlichkeit des griechischen Volkes besonders in der Jugend zerstörten.

Diesen Menschen stellte sich nun Platon mit der ganzen Indignation seines edeln, von den in der Natur des Menschen liegenden Prinzipien der Sittlichkeit erfüllten Charakters und Bewußtseins entgegen. Er widerlegte auf's Schlagendste die Ansicht, daß das Gute und das Angenehme wesentlich Eins und Dasselbe seien, und auch die, daß Willkür und physisches Vermögen Tugend seien, obgleich er in der physischen Kraft etwas für die Tugend Verwendbares erkannte, und auch in dem Angenehmen eine Beziehung zu ihr fand. Nur sollte die Kraft und die Willkür des Stärkern sowie das Angenehme nicht für die Tugend, nicht für das Gute selbst gehalten werden, so wenig als die Wahrnehmung und die Vorstellung als Erkenntniß, und die sinnliche Erscheinung und das Kunstschöne als die Idee des Schönen selbst genommen werden dürfen. Er hatte auf dem Gebiete der Ethik auch gegen die Ansicht zu kämpfen, daß die Tugend in einzelnen, aus dem bloßen Herkommen angenommenen Tugendrichtungen, z. B. in Besonnenheit, Selbstbeherrschung, Tapferkeit und dergl. bestehe.

Diese an und für sich ganz richtigen Grundzüge der Tugend waren in einzelnen edleren Erscheinungen, an verschiedenen heroischen Charakteren der griechischen Geschichte glänzend hervorgetreten. Ja, die großen Männer Griechenlands hatten sich meistens nach einer dieser Richtungen hin besonders ausgezeichnet. Die griechische Geschichte hatte herrliche Muster von Besonnenheit, von Enthaltsamkeit, von Tapferkeit und von Rechtlichkeit aufzuweisen. Platon hatte deßhalb nachzuweisen, daß das Wesen der Tugend in keiner dieser einzelnen für sich ganz richtigen Tugenderscheinungen bestehe, sondern daß sie die auf das Gute selbst gerichtete Thätigkeit sei, und daß jene Tugendrichtungen nur Stufen zu ihr, nur Ableitungen aus ihr, nur organische Glieder in ihrem eigentlichen Wesen, aber nicht sie selbst seien. —

Er mußte demnach ein vollständiges System der Tugendlehre aufbauen und mußte die vier Cardinaltugenden, diese Grundbestimmungen

des natürlich-sittlichen Lebens, auf eine Quelle zurückführen und aus einem obersten Prinzip ableiten. Denn vor Allem mußte doch das sittliche Leben auf seine Ideen zurückgeführt werden, zumal da sich die höchste Idee, die des Guten, als ihr eigentlicher Grund erwies.

Eine große Reihe platonischer Dialoge ist mit der Widerlegung irriger ethischer Ansichten und mit der vorläufigen Darlegung seiner auf die Idee des Guten gegründeten Ethik beschäftigt. Und in dem herrlichsten seiner Werke, in seinen Büchern vom Staate, hat er das in einzelnen früheren Dialogen Vorgearbeitete zusammengefaßt, und in großartiger Weise ausgeführt. Er konnte sich nämlich den Menschen nur auf dem Boden des Staatslebens und in der Verantwortlichkeit gegen das Gesetz des Staates denken. Wie die christliche Sittenlehre, welche ein höheres Gesetz anerkennt und dasselbe mittels der von höherer Gnadenhülfe unterstützten Freiheit auszuführen strebt, als entsprechende Voraussetzung und als entsprechenden Boden die göttliche Anstalt der Kirche hat, so mußte Platon, um sich die Durchführung seines auf die allgemeine Menschennatur gebauten sittlichen Prinzipes möglich zu denken, dasselbe auf die ihr entsprechende Ordnung des Staatslebens gründen. In dem Staate erkannte er gleichsam die erschlossene allgemeine Menschennatur, nach deren Gesetzen sich der Einzelne richten mußte, wenn er nicht gezwungen sein wollte, für sich selbst die Menschheit zu sein.

Er mußte also einen großen sittlichen Weltstaat organisiren, damit der Einzelne an diesem Organismus ein Musterbild dessen vor sich sehe, was er im Kleinen an sich durchzuführen hätte, und damit er in diesen Boden des Weltstaates versetzt, das ihm nothwendige und entsprechende Gedeihen fände. Die Staatslehre Platon's soll also auf dem sittlichen Gebiete das sein, was seine Dialektik auf dem intellektuellen ist, nämlich die in bestimmten Staatsformen verwirklichte Idee des Guten, wie die Dialektik die in sichere Formen gefaßte Idee der Wahrheit ist. Und weil alle menschlichen Thätigkeiten doch ihren letzten Zweck in der Sittlichkeit haben, so wächst auch die Dialektik mit in das sittliche Staatsleben hinein, und auch die Idee des Schönen muß ihre sittliche Wirkung auf dasselbe ausüben, so daß der Weltstaat, wie Platon sich denselben vorstellt, die Repräsentation all jener versittlichenden und die Sittlichkeit tragenden Elemente ist, welche er im

menschlichen Wesen erkannte, und von denen er eine vollständige Restauration der Menschheit hoffte.

In der That hatte er auch diesen Zweck im Auge. —

Wir wissen, daß zu seiner Zeit das Streben, den sinkenden Staaten durch ausgesonnene Staatssysteme zu Hülfe zu kommen, häufig in ähnlichen Versuchen hervortrat. Aber keiner seiner Zeitgenossen hat zu leisten vermocht, was Platon. Er hat ein Bild gezeichnet, in dem sich mit tiefer Ahnung auf dem Boden der Natur voraus kund thut, was sich später in der christlichen Kirche verwirklichte. Eine schöne Fata margana ist seine Republik, eine auf der Wüste des heidnischen Lebens erscheinende Luftspiegelung jener kräftigen Lebenserneuerung, die durch die Kirche, diesen göttlichen Weltstaat, in allen Völkern verwirklicht werden sollte. Die Hoffnungen, die er auf seinen Staat setzte, wurden daher erst in der civitas dei erfüllt.

§. 17. Fortsetzung.

Platon's Polemik gegen die materialistischen Anschauungen in der Ethik tritt besonders in seinen beiden Dialogen Gorgias und Protagoras scharf und entschieden hervor. Dem Gorgias, diesem glänzenden Redner und Sachwalter der Sophistik, beweist er, daß die Redekunst, wenn sie ihrer Aufgabe entsprechen wolle, sich auf philosophisches Wissen und auf die Kenntniß der sittlichen Prinzipien, über die man reden wolle, gründen müsse. (Gorg. 459 u. 460.) Hierauf geht er an die Widerlegung des Polos, der des Gorgias Anhänger war, und zeigt diesem, daß die Redekunst, wenn sie auch noch so große Resultate zu erzielen und durch ihre sophistischen Künste selbst die größte Gewaltherrschaft im Staate auszuüben vermöge, dennoch dem, der sie besitze, keinen Nutzen bringe, da es etwas Schlechtes sei, Unrecht zu thun und noch viel schlechter, wenn man es gethan habe, sich durch sophistische Redefertigkeit der verdienten Buße zu entziehen. Denn begangenes Unrecht werde dadurch wieder geheilt, daß man eine gerechte Strafe dafür erdulde, und, indem man so Gerechtigkeit an sich erfahre, selbst wieder gerecht werde. (Vrgl. Gorgias 479—481 a.)

Nachdem Platon auf diesem Wege die lockeren sittlichen Grundsätze dieser beiden Sophisten an der Wurzel angegriffen und die allgemeinen Züge seiner sittlichen Anschauung, die auf Gerechtigkeit und sittlicher Ueberzeugung basirt ist, angedeutet hat, greift er die materia-

listische Tugendlehre des Kallikles, eines weitern Anhängers des Gorgias, direct an. Dieser erklärt nämlich ohne alle Umschweife, daß all das, was man gewöhnlich Tugend nenne, Thorheit sei, und daß die wahre Tugend darin bestehe, den Begierden die Zügel schießen zu lassen.[1]) „Darin liegt das von Natur Schöne und Gerechte, wie ich dir ungescheut erkläre, daß derjenige, der den richtigen Lebensweg einschlagen will, seine eigenen Begierden so mächtig wie möglich werden lasse, und sie nicht zügle und daß er, wenn sie recht mächtig sind, durch Einsicht und Tapferkeit vermöge, ihnen förderlich zu sein, und die jedesmal in ihm erwachende Begierde zu befriedigen. Aber das ist, denk ich, den Meisten nicht möglich, daher tadeln sie solche Menschen, indem sie aus Scham ihr eigenes Unvermögen zu verbergen suchen, und erklären die Zügellosigkeit für etwas Schimpfliches. Sie machen die von Natur besseren Menschen zu Sclaven, und loben, indem sie sich selbst die Befriedigung ihrer Begierden nicht zu verschaffen vermögen, ihrer eigenen Unmännlichkeit wegen die Besonnenheit und Gerechtigkeit .... Nein, der Wahrheit nach, verhält es sich so: In Schwelgerei, Zügellosigkeit und Ungebundenheit, wenn diese einen Rückhalt haben, liegt Tugend und Glück; das Andere aber ist eine Schönthuerei, ein der Natur zuwiderlaufendes Uebereinkommen, eitles Geschwätz und ohne Werth."

Auf diese freimüthige Aeußerung des Kallikles, läßt Platon den Sokrates Folgendes entgegnen:[2]) „Nicht ohne edle Keckheit, lieber Kallikles, ziehst du freimüthig mit deiner Rede zu Felde, denn unverhohlen sprichst du aus, was die Andern zwar denken, aber nicht sagen mögen." (ibid.)

---

1) Gorgias 491c 492c. *τοῦτ' ἐστὶ τὸ κατὰ φύσιν καλὸν καὶ δίκαιον, ὃ ἐγώ σοι νῦν παῤῥησιαζόμενος λέγω, ὅτι δεῖ τὸν ὀρθῶς βιωσόμενον τὰς μὲν ἐπιθυμίας τὰς ἑαυτοῦ ἐᾷν ὡς μεγίστας εἶναι καὶ μὴ κολάζειν, ταύταις δὲ ὡς μεγίσταις οὔσαις ἱκανὸν εἶναι ὑπηρετεῖν δι' ἀνδρίαν καὶ φρόνησιν καὶ ἀποπιμπλάναι ὧν ἂν ἀεὶ ἡ ἐπιθυμία γίγνηται. ἀλλὰ τοῦτο τοῖς πολλοῖς οὐ δυνατόν. ὅθεν ψέγουσι τοὺς τοιούτους δι' αἰσχύνην, ἀποκρυπτόμενοι τὴν αὑτῶν ἀδυναμίαν, καὶ αἰσχρὸν δή φασιν εἶναι τὴν ἀκολασίαν, ὅ περ ἐν τοῖς ἔμπροσθεν ἐγὼ ἔλεγον, δουλούμενοι τοὺς βελτίοις τὴν φύσιν ἀνθρώπους, καὶ αὐτοὶ οὐ δυνάμενοι ἐκπορίζεσθαι ταῖς ἡδοναῖς πλήρωσιν ἐπαινοῦσι τὴν σωφροσύνην καὶ τὴν δικαιοσύνην διὰ τὴν αὑτῶν ἀνανδρίαν. . . . . ἀλλὰ τῇ ἀληθείᾳ, ὧδ' ἔχει· τρυφὴ καὶ ἀκολασία καὶ ἐλευθερία, ἐὰν ἐπικουρίαν ἔχῃ, τοῦτ' ἐστὶν ἀρετή τε καὶ εὐδαιμονία· τὰ δὲ ἄλλα ταῦτ' ἐστὶ τὰ καλλωπίσματα, τὰ παρὰ φύσιν συνθήματα, ἀνθρώπων φλυαρία καὶ οὐδενὸς ἄξια.*

2) *Οὐκ ἀγεννῶς γε, ὦ Καλλίκλεις, ἐπεξέρχει τῷ λόγῳ παῤῥησιαζόμενος· σαφῶς γὰρ σὺ νῦν λέγεις ἃ οἱ ἄλλοι διανοοῦνται μέν, λέγειν δὲ οὐκ ἐθέλουσιν.*

Kallikles verdient gewiß das zweideutige Lob, das ihm Sokrates ertheilt. Denn im Grunde genommen waren die Ansichten des Polos, Gorgias und vieler Anderen, von denen des Kallikles nicht im Mindesten verschieden, nur waren sie sich dessen entweder nicht so klar bewußt, oder wagten es nicht, sich so offen darüber zu äußern. Denn die sophistische Redefertigkeit des Gorgias lief ganz darauf hinaus, wie Kallikles die Tugend als Laster und das Laster als Tugend hinzustellen. Und Platon hat den vielberühmten Redner mit feiner Ueberlegung wohl nur deßhalb in die Gesellschaft des rohen Materialisten Kallikles gebracht, und ist nach der Widerlegung der nichtswürdigen, sophistischen Rethorik desselben nur in der Absicht zur Widerlegung des rohesten Materialismus übergegangen, weil er beide Erscheinungen für innerlich verwandt hielt.

Sokrates zwingt nun den Kallikles zunächst zu dem Geständniß, daß, wenn die Tugend in der vollen Entwickelung der Begierlichkeit liege, es auch wohlgethan sei, möglichst viele Begierden und sinnliche Bedürfnisse in sich zu erwecken, um nur den Reiz zu haben, dieselben wieder zu stillen; ja er zwingt ihn sogar zuzugeben, das derjenige, welcher kräzig sei und Jucken empfinde, ein glückliches Leben habe, weil er, indem er sich kratze, sich den Genuß verschaffe, eine Begierde zu stillen. (Gorgias 494b.)

Er zwingt ihn ferner einzugestehen, daß seinen Grundsätzen gemäß, das Angenehme mit dem Guten zusammenfallen müsse. (495a.) Daß dies aber durchaus falsch sei, zeigt er ihm auf schlagende Weise, indem er darthut, daß das Gefühl des Angenehmen meistens mit dem des Unangenehmen verschwinde, und z. B. die Annehmlichkeit des Essens und des Trinkens, mit der Stillung des Hungers und des Durstes zugleich aufhöre, während doch nie das Gute mit dem Schlechten aufhöre, noch eines der Beiden in das Andere übergehe. So höre z. B. die Gesundheit nicht auf wenn die Krankheit aufhöre, noch die Stärke wenn die Schwäche aufhöre. Damit zeigt Platon dem Sophisten auf's Klarste, daß das Gute das Böse stets ausschließe, während das Angenehme und das Unangenehme in einander übergehen, und sich, so zu sagen, in einander verlieren. Das beweist aber, daß sie sich nicht wie gut und schlecht gegenüber stehen, und folglich auch nicht mit beiden dasselbe sind.

Er widerlegt denselben aber auch noch in anderer Weise, indem er ihn einzugestehen zwingt, daß er schon häufig Verständige und

Tapfere ebenso fröhlich und betrübt gesehen habe, wie Unverständige und Feige. Und da er nicht läugnen kann, daß Verständige und Tapfere gut, dagegen Unverständige und Feige schlecht seien, so muß er auch das einräumen, daß sich mit dem Guten das Unangenehme und umgekehrt mit dem Schlechten das Angenehme zusammenfinde, daß also gut und schlecht sein gar nicht damit zusammenfalle, daß man Angenehmes oder Unangenehmes empfinde, und daß die Guten nicht deßwegen gut sind, weil sie Angenehmes, noch daß die Schlechten deßwegen schlecht sind, weil sie Unangenehmes empfinden, sondern daß das Angenehme und Unangenehme sich zum Guten wie zum Schlechten indifferent verhalten. (498—499c.)

Eine weitere Widerlegung der Ansichten des Kallikles gewinnt er aus dem von demselben nicht widersprochenen Grundsatze, daß man Alles um des Guten willen thue, und daß man selbst das Angenehme nur wegen des Guten erstrebe, das es in sich schließe und daß es darum einer besonderen Einsicht bedürfe, um zu erkennen, welches Angenehme gut und welches nicht gut sei.

Indem aber Sokrates damit zugleich nachweist, daß sich das Leben, wenn es sittlich gut sein solle, auf gewisse Erkenntnisse und Grundsätze basiren müsse, führt er den Materialisten von seiner eigenen Gedankenrichtung unvermerkt in die platonische herüber und bringt ihn zu der Ueberzeugung, daß das Angenehme, welches um des Guten willen begehrenswerth sei, nur mittels höherer Prinzipien erkannt werden könne. Und so kommt er denn zu dem Resultat, daß gewisse Grundsätze in Allem das Gute bewirken, indem Künste und Gewerbe und jedes Hauswesen nur, wenn es auf Ordnung gegründet, gut, im entgegengesetzten Falle aber schlecht sei. (503c—504a.) Hierauf führt er den Kallikles zu dem Gedanken über, daß ebenso auch die Seele, wenn sie ein gewisses Ebenmaß und eine gewisse Ordnung in sich trage, gesund, gut und tugendhaft sei (504c.), wenn sie sich dagegen unverständig, zügellos und ungerecht verhalte, dann auch schlecht sei. (505b.) Besser sei es darum für eine solche Seele, wenn sie selbst durch Strafen von der Ungerechtigkeit geheilt werde, als wenn sie in derselben verbleibe und sich der Strafe durch eine lügenhafte Sophistik vor Gericht oder sonstwie zu entziehen suche.

Nachdem er diese Grundsätze entwickelt hat, kommt er zu folgender

herrlichen Schlußreflexion:[1]) „Ist es aber wahr (was nämlich bisher durchgeführt wurde), dann muß natürlich derjenige, welcher glücklich zu sein wünscht, der Besonnenheit nachstreben und sie üben, der Zügellosigkeit aber, soweit Jeden seine Füße tragen, zu entrinnen und wo möglich es dahin zu bringen suchen, daß er der Züchtigung nicht bedarf; sollte es aber ihrer bedürfen, bei ihm selbst oder bei einem seiner Angehörigen, bei einem Einzelnen oder im Staate, dann müsse das Recht angewendet und er gezüchtigt werden, wenn er glücklich werden soll. Das scheint mir das Ziel zu sein, mit dem Hinblick auf welches man leben und so verfahren muß, daß, indem man seine und des Staates gesammte Thätigkeit darauf hinlenkt, daß demjenigen, der glücklich werden soll, Gerechtigkeit inne wohne und Besonnenheit, man nicht ein unendliches Unheil nach Räuberweise lebe, indem man seinen Begierden die Zügel schießen läßt und sie zu befriedigen strebt. Denn wer das thut, der dürfte weder einem andern Menschen, noch der Gottheit angenehm sein; wär' es doch unmöglich, mit ihm zu verkehren, und mit wem kein Verkehr, mit dem dürfte auch keine Freundschaft stattfinden. Die Weisen aber behaupten: Himmel und Erde, Götter und Menschen verbinde der wechselseitige Verkehr und die Freundschaft, die

---

1) *Εἰ δ' ἔστιν ἀληθῆ, τὸν βουλόμενον ὡς ἔοικεν, εὐδαίμονα εἶναι σωφροσύνην μὲν διωκτέον καὶ ἀσκητέον, ἀκολασίαν δὲ φευκτέον ὡς ἔχει ποδῶν ἕκαστος ἡμῶν, καὶ παρασκευαστέον μάλιστα μὲν μηδὲν δεῖσθαι τοῦ κολάζεσθαι, ἐὰν δὲ δεηθῇ ἢ αὐτὸς ἢ ἄλλος τις τῶν οἰκείων, ἢ ἰδιώτης ἢ πόλις, ἐπιθετέον δίκην καὶ κολαστέον, εἰ μέλλει εὐδαίμων εἶναι. οὗτος ἔμοιγε δοκεῖ ὁ σκοπὸς εἶναι πρὸς ὃν βλέποντα δεῖ ζῆν, καὶ πάντα εἰς τοῦτο καὶ αὐτοῦ συντείνοντα καὶ τὰ τῆς πόλεως, ὅπως δικαιοσύνη παρέσται καὶ σωφροσύνη τῷ μακαρίῳ μέλλοντι ἔσεσθαι, οὕτω πράττειν, οὐκ ἐπιθυμίας ἐῶντα ἀκολάστους εἶναι καὶ ταύτας ἐπιχειροῦντα πληροῦν, ἀνήνυτον κακόν, λῃστοῦ βίον ζῶντα. οὔτε γὰρ ἂν ἄλλῳ ἀνθρώπῳ προσφιλὴς ἂν εἴη ὁ τοιοῦτος οὔτε θεῷ· κοινωνεῖν γὰρ ἀδύνατος· ὅτῳ δὲ μὴ ἔνι κοινωνία, φιλία οὐκ ἂν εἴη· φασὶ δ' οἱ σοφοί, καὶ οὐρανὸν καὶ γῆν καὶ θεοὺς καὶ ἀνθρώπους τὴν κοινωνίαν συνέχειν καὶ φιλίαν καὶ κοσμιότητα καὶ σωφροσύνην καὶ δικαιότητα, καὶ τὸ ὅλον τοῦτο διά ταῦτα κόσμον καλοῦσιν, οὐκ ἀκοσμίαν οὐδὲ ἀκολασίαν. . . . . Εἶεν. ἢ ἐξελεγκτέος δὴ οὗτος ὁ λόγος ἡμῖν ἐστίν, ὡς οὐ δικαιοσύνης καὶ σωφροσύνης κτήσει εὐδαίμονες οἱ εὐδαίμονες, κακίας δὲ ἄθλιοι οἱ ἄθλιοι . . . . οὔ φημι, τὸ τύπτεσθαι ἐπὶ κόῤῥης ἀδίκως αἴσχιστον εἶναι, οὐδέ γε τὸ τέμνεσθαι οὔτε τὸ σῶμα τὸ ἐμὸν οὔτε τὸ βαλλάντιον, ἀλλὰ τὸ τύπτειν καὶ ἐμὲ καὶ τὰ ἐμὰ ἀδίκως καὶ τέμνειν καὶ αἴσχιον καὶ κάκιον· καὶ κλέπτειν γε ἅμα καὶ ἀνδραποδίζεσθαι καὶ τοιχωρυχεῖν καὶ συλλήβδην ὁτιοῦν ἀδικεῖν καὶ ἐμὲ καὶ τὰ ἐμὰ τῷ ἀδικοῦντι καὶ κάκιον καὶ αἴσχιον εἶναι ἢ ἐμοί, τῷ ἀδικουμένῳ. ταῦτα ἡμῖν ἄνω ἐκεῖ ἐν τοῖς πρόσθε λόγοις οὕτω φανέντα, ὡς ἐγὼ λέγω, κατέχεται καὶ δέδεται, καὶ εἰ ἀγροικότερόν τι εἰπεῖν ἐστί, σιδηροῖς καὶ ἀδαμαντίνοις λόγοις.*

Besonnenheit, die gute Ordnung und die Gerechtigkeit. Darum nennen sie auch dieses Ganze Weltordnung, nicht Wirrsal und Ungebundenheit."

„Wohl! Gewiß muß uns diese Behauptung gründlich widerlegt werden, daß die Glücklichen als Inhaber der Gerechtigkeit und Besonnenheit glücklich, die Elenden als die der Lasterhaftigkeit elend sind."

„Ich behaupte nämlich: weder mit Unrecht hinter die Ohren geschlagen zu werden, sei das Schmachvollste, noch daß man an meinem Leibe oder Geldbeutel sich vergreife, sondern mich und was mir angehört mit Unrecht zu schlagen und zu verletzen, und zugleich mich bestehlen, als Sclaven verkaufen, in mein Haus einbrechen, kurz irgend ein Unrecht gegen mich und was mir angehört verüben, sei schimpflicher und schlimmer für den es Verübenden, als für mich, an dem es verübt wird. Dieses, was oben bei unseren vorigen Untersuchungen uns so, wie ich sage, erschien, steht fest, wie es wenigstens scheinen dürfte und wird, sollte es auch etwas anmaßend klingen, durch eine Schlußkette von Eisen und von Demant festgehalten." (Gorgias 507b—509.)

Diese Stelle läßt uns auf den innersten Grund von Platon's Anschauung über die Ethik blicken. Er stützt dieselbe auf das göttliche Gesetz in der Natur. Die göttliche Weltordnung soll auch dem Einzelnen eine Autorität sein, um darnach seine eigene Welt mit ihren kleineren Verhältnissen zu ordnen. Und ist diese Ordnung in einem Menschen gestört, so erfordert es die Natur, daß er sie wieder herstelle, indem er durch Erduldung gerechter Strafen seinen kranken Seelenzustand heilen läßt.

Wie diese Ansicht aber thatsächlich in einem göttlichen Weltgesetze gründet, so ist sie auch durch die Consequenz, durch „die diamantene Festigkeit der dialektischen Schlußfolgerung" begründet. Da ihm aber die Autorität der Natur als unverletzlich und die Dialektik als unwiderleglich gilt, so ist damit dem Sophisten das Urtheil gesprochen, indem ihn die Natur, auf die er sich beruft, Schritt für Schritt widerlegt, und wenn wir uns so ausdrücken dürfen, als einen Häretiker gegenüber ihrer göttlichen Ordnung erscheinen läßt. Platon fühlt sich also auf dem Standpunkte der orthodoxen Naturwahrheit und hält ihn mit ungebeugter Ausschließlichkeit fest. Er hat zwar sein Sittengesetz bis jetzt noch nicht positiv entwickelt, er hat nur diesen

Sophisten gezeigt, daß es ein die Natur des Menschen ihrem Wesen gemäß ordnendes und regelndes sei, und daß ihre Behauptung, die Regellosigkeit und Unordnung sei das richtige und natürliche Verhalten des Menschen, auf Irrthum und Unverstand, kurz auf Unnatur beruhe.

Im Protagoras greift Platon auch die von diesem Sophisten vertretene ethische Anschauung an, wie er im Theätet dessen materialistische Erkenntnißlehre angegriffen hat. Er legt damit die Grundlinien seiner Ethik nach einer andern Richtung hin offen. Wie die katholische Kirche ihre geoffenbarte Wahrheit jeder einzelnen Sekte gegenüber bestimmter und klarer ausspricht, so sieht sich auch Platon genöthigt, der Naturwahrheit des menschlichen Geistes, gegenüber den verschiedenen sophistischen Verdrehungen, ihr Recht und ihre Bedeutung zu wahren.

Was den Protagoras betrifft, so hatte derselbe eine von dem rohen Materialisten Kallikles etwas verschiedene, gemäßigtere Ansicht über Sittlichkeit. Er hatte für dieselbe einen ganz ähnlichen Obersatz, wie für seine Erkenntnißlehre. Wir erinnern uns, daß er für letztere den Grundsatz aufstellte, der Mensch sei das Maß aller Dinge, die Erkenntniß derselben sei in jedem einzelnen Individuum eine besonders modifizirte. Wir erinnern uns, wie Platon diesen Satz als einen durch und durch materialistischen erwiesen und ihn in seiner gänzlichen Haltlosigkeit dargelegt hat.

Auf das ethische Gebiet übertragen modifizirt nun Protagoras jenen Grundsatz so: es habe Jeder für sich eine besondere Sittlichkeit, weßhalb auch in solchen Fragen Jeder nach seiner besondern Ueberzeugung mitreden und entscheiden dürfe. Freilich sei nicht in Jedem die sittliche Anlage schon zum vorhinein durchgebildet, dazu bedürfe es einer gewissen Nachhülfe (welche er zu leisten verspricht), damit Jeder so seinen sittlichen Anstrich bekäme; allgemein gültige Sittengesetze gebe es nicht, und Menschen, die unter einem bestimmten Gesichtspunkt als sittenlos angesehen werden könnten, könnten im Vergleich mit einem rohern sittlichen Standpunkt und von einer tiefern Versunkenheit aus, als sittlich erscheinen.

Doch führen wir seine Anschauung an, wie Platon ihn dieselbe entwickeln läßt:[1])

---

1) Prot. 323 a—328 b passim. *Ἐν γὰρ ταῖς ἄλλαις ἀρεταῖς, ἐάν τις φῇ ἀγαθὸς αὐλητὴς εἶναι ἢ ἄλλην ἡντινοῦν τέχνην ἣν μή ἐστιν, ἢ καταγελῶσιν ἢ χαλεπαί-*

„Wenn bei anderen Kunstfertigkeiten sich Jemand für einen guten Flötenspieler ausgibt oder irgend eine andere Kunst besitzen will, die er nicht besitzt, lacht man ihn aus oder zürnet ihm, und seine Angehörigen kommen zu ihm und machen ihm Vorstellungen, als ob er von Sinnen sei. Wenn dagegen bei der Gerechtigkeit und anderen Tugenden eines guten Staatsbürgers man von Einem weiß, daß er ungerecht ist, dieser aber von sich selbst in Gegenwart Vieler wider sich die Wahrheit sagt, hält man das, was man dort für Bescheidenheit hielt, hier für Tollheit und behauptet, Jeder müsse von sich behaupten, er sei gerecht, er mag es sein oder nicht, und wer keine Ansprüche auf Gerechtigkeit mache, der sei von Sinnen, indem Jeder auf irgend eine Weise ihrer theilhaftig sein müsse, oder nicht leben dürfe unter den Menschen."

„Das diene zum Beweis, daß sie deßhalb natürlich die Rathschläge eines Jeden, wenn es diese Tugend gilt, sich gefallen lassen, weil sie

---

νουσι, καὶ οἱ οἰκεῖοι προσιόντες νουθετοῦσιν ὡς μαινόμενον· ἐν δὲ δικαιοσύνῃ καὶ ἐν τῇ ἄλλῃ πολιτικῇ ἀρετῇ, ἐάν τινα καὶ εἰδῶσιν ὅτι ἄδικός ἐστιν, ἐὰν οὗτος αὐτὸς καθ' αὑτοῦ τἀληθῆ λέγῃ ἐναντίον πολλῶν, ὃ ἐκεῖ σωφροσύνην ἡγοῦντο εἶναι, τἀληθῆ λέγειν, ἐνταῦθα μανίαν, καί φασι πάντας δεῖν φάναι εἶναι δικαίους, ἐάν τε ὦσιν ἐάν τε μή, ἢ μαίνεσθαι τὸν μὴ προσποιούμενον δικαιοσύνην· ὡς ἀναγκαῖον οὐδένα ὅν τιν' οὐχὶ ἁμῶς γέ πως μετέχειν αὐτῆς, ἢ μὴ εἶναι ἐν ἀνθρώποις. Ὅτι μὲν οὖν πάντ' ἄνδρα εἰκότως ἀποδέχονται περὶ ταύτης τῆς ἀρετῆς σύμβουλον διὰ τὸ ἡγεῖσθαι παντὶ μετεῖναι αὐτῆς, ταῦτα λέγω· ὅτι δὲ αὐτὴν οὐ φύσει ἡγοῦνται εἶναι οὐδ' ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου, ἀλλὰ διδακτόν τε καὶ ἐξ ἐπιμελείας παραγίγνεσθαι ᾧ ἂν παραγίγνηται, τοῦτό σοι μετὰ τοῦτο πειράσομαι ἀποδεῖξαι. Ὅσα γὰρ ἡγοῦνται ἀλλήλους κακὰ ἔχειν ἄνθρωποι φύσει ἢ τύχῃ, οὐδεὶς θυμοῦται οὐδὲ νουθετεῖ οὐδὲ διδάσκει οὐδὲ κολάζει τοὺς ταῦτ' ἔχοντας, ἵνα μὴ τοιοῦτοι ὦσιν, ἀλλ' ἐλεοῦσιν. . . . . ὅσα δὲ ἐξ ἐπιμελείας καὶ ἀσκήσεως καὶ διδαχῆς οἴονται γίγνεσθαι ἀγαθὰ ἀνθρώποις, ἐάν τις ταῦτα μὴ ἔχῃ ἀλλὰ τἀναντία τούτων κακά ἐπὶ τούτοις που οἵ τε θυμοὶ γίγνονται καὶ αἱ κολάσεις καὶ αἱ νουθετήσεις. . . . . καὶ τοιαύτην διάνοιαν ἔχων διανοεῖται παιδευτὴν εἶναι ἀρετήν· ἀποτροπῆς γοῦν ἕνεκα κολάζει. ταύτην οὖν τὴν δόξαν πάντες ἔχουσιν, ὅσοι περ τιμωροῦνται καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ . . . . οὕτως οἴου καὶ νῦν, ὅς τίς σοι ἀδικώτατος φαίνεται ἄνθρωπος τῶν ἐν νόμοις καὶ ἀνθρώποις τεθραμμένων, δίκαιον αὐτὸν εἶναι καὶ δημιουργὸν τούτου τοῦ πράγματος, εἰ δέοι αὐτὸν κρίνεσθαι πρὸς ἀνθρώποις, οἷς μήτε παιδεία ἔστι μήτε δικαστήρια μήτε νόμοι μηδὲ ἀνάγκη μηδεμία διὰ παντὸς ἀναγκάζουσα ἀρετῆς ἐπιμελεῖσθαι, ἀλλ' εἶεν ἄγριοί τινες . . . . . . ἀγαπήσαις ἂν εἰ ἐντύχοις Εὐρυβάτῳ καὶ Φρυνώνδᾳ καὶ ἀνολοφύραι ἂν ποθῶν τὴν τῶν ἐνθάδε ἀνθρώπων πονηρίαν. . . . οὕτω δὲ ἀρετῆς καὶ τῶν ἄλλων πάντων. ἀλλὰ κἂν εἰ ὀλίγον ἔστι τις ὅς τις διαφέρει ἡμῶν προβιβάσαι εἰς ἀρετὴν, ἀγαπητόν. Ὧν δὴ ἐγὼ οἶμαι εἷς εἶναι. . . . διὰ ταῦτα καὶ τὸν τρόπον τῆς πράξεως τοῦ μισθοῦ τοιοῦτον πεποίημαι. ἐπειδὰν γάρ τις παρ' ἐμοῦ μάθῃ, ἐὰν μὲν βούληται, ἀποδέδωκεν ὃ ἐγὼ πράττομαι ἀργύριον· ἐὰν δὲ μή, ἐλθὼν εἰς ἱερόν, ὀμόσας, ὅσου ἂν φῇ ἄξια εἶναι τὰ μαθήματα, τοσοῦτον κατέθηκεν. . . . . .

glauben, Jeder sei ihrer theilhaftig; daß sie aber nicht glauben, sie sei angeboren oder komme von selbst, sondern lasse sich lehren, und wer sie erlange, erlange sie durch seine Bemühungen, das will ich dir ferner nachzuweisen suchen. Bei Fehlern, von denen die Menschen glauben, es habe sie Jemand von Natur oder durch Zufall, zürnt Niemand dem, der sie hat, noch weist er ihn zurecht oder belehrt und züchtigt ihn, damit er sie ablege, sondern bemitleidet ihn. Gute Eigenschaften aber, von denen sie glauben, daß sie den Menschen durch Bemühung, Uebung, Belehrung zu Theil werden, wenn Jemand diese nicht hat, sondern die ihnen entgegengesetzten Mängel, bei diesen treten wohl Zorn, Bestrafungen und Zurechtweisungen ein. Und wenn man in dieser Absicht straft, geschieht es in der Meinung, die Tugend sei lehrbar; man straft also, um abzuschrecken. Diese Meinung hegen demnach Alle, die als Einzelne oder von Staatswegen züchtigen. So glaube auch, daß derjenige, welcher vor denen, die unter Gesetzen und menschlich Gebildeten aufwuchsen, als der Ungerechteste dir erscheint, ein Gerechter und dieser Sache Meister sich zeigte, gälte es, mit Menschen ihn zusammenzustellen, die weder Bildung besitzen noch Gerichtshöfe, noch Gesetze, noch irgend genöthigt werden, fortwährend der Tugend sich zu befleißigen . . . . . Befändest du dich unter Menschen der Art, wie die Menschenfeinde, würdest du vollkommen zufrieden sein, träfst du auf einen Eurybatos und Phrynondas, und dich wehmüthig nach der Sittenlosigkeit der hier Lebenden sehnen."

„So verhält es sich mit der Tugend und den übrigen Kenntnissen insgesammt. Man muß vielmehr zufrieden sein, wenn Einer unter uns auch nur um ein Weniges geschickter ist, in der Tugend Andere zu fördern. Zu diesen glaube fürwahr auch ich zu gehören. Darum habe ich beim Einfordern meines Lehrsoldes folgendes Verfahren eingeführt. Hat nämlich Einer meinen Unterricht genossen, so entrichtet er, wenn er will, die von mir verlangte Summe, wo aber nicht, so geht er in einen Tempel, leistet einen Eid und entrichtet so viel, als er betheuert, daß mein Unterricht werth sei."

Mit feiner Ironie legt Platon dem berühmten Sophisten in den Schlußworten das Geständniß in den Mund, daß er keine bestimmte Werthschätzung für seinen ethischen Unterricht habe, sondern daß Jeder so viel bezahle, als er für sich daraus gewonnen zu habe glaube. Eine drastische Widerlegung der Ansichten des Sophisten in seinen eigenen

Worten! Denn wie nahe liegt die Bemerkung, daß Einer ja schwören könnte, sein Unterricht sei gar nichts werth, dann wäre der Sophist mit seiner eigenen Weisheit, welche auch in der Ethik jedem seine besonderen Ansichten läßt, ebenso geschlagen, wie Platon im Theät. seine Behauptung, daß der Mensch das Maaß der Dinge sei, mit der einfachen Bemerkung widerlegt, daß er diesem Grundsatze zufolge auch dem Recht geben müsse, der seinen Satz läugne.

Doch Platon unterläßt es, diese schwache Seite des Sophisten hier anders als in der Form der feinsten ironischen Anspielung aufzudecken, und greift ihn von einer andern Seite an. Wie wir aus der obigen Entwickelung seiner Ansichten über die Ethik sehen, hält der Sophist dieselbe für nichts Anderes, als für gewisse, in sich nicht zusammenhängende und nicht begründete, darum schwankende Meinungen über ein beliebiges sittliches Verhalten. Platon fragt ihn deßhalb, um ihm die schwache Seite dieser seiner Erörterung zum Bewußtsein zu bringen, ob er die verschiedenen Tugenden, Gerechtigkeit, Besonnenheit, Frömmigkeit, für ein in sich zusammenhängendes Ganze halte. Er antwortet darauf, er halte die Tugend allerdings für etwas Ganzes und sehe als ihre Theile die Gerechtigkeif, die Frömmigkeit und die Besonnenheit an. Man fühlt jedoch leicht heraus, daß er dieses nur, durch die Frage des Platon frappirt, eingestanden hat. Denn seinen obigen Ansichten gemäß konnte er es kaum zugeben. Das stellt sich denn auch bald heraus.

Platon fragt ihn nämlich weiter, wie er sich denn die Tugenden als ein Ganzes vorstelle, ob er sich die verschiedenen Theile derselben wie die einzelnen Theile des Gesichtes denke, von denen keiner dem andern gleiche, obgleich sie ein Ganzes bildeten, oder ob er sich dieselben vorstelle wie verschiedene Theile von Gold, welche dem Wesen nach gleich, sich nur durch den größeren oder kleineren Umfang von einander unterscheiden. Der Sophist ist gleich bereit zu sagen, die verschiedenen Tugendtheile verhielten sich zum Ganzen der Tugend, wie die verschiedenen Theile des Gesichts zum ganzen Gesicht. (329 c.)

Aber damit hat ihn Platon zu dem Zugeständniß gebracht, daß er den Zusammenhang der verschiedenen Tugenden blos äußerlich nehme und die verschiedenen Tugenden nicht aus Einem Grund hervorwachsen lasse, wodurch ihm eine wahrhaft wissenschaftliche Erfassung der Tugend unmöglich werde, so sehr er sich damit brüste, die Tugend lehren zu können. Dies weist er ihm nun Schritt für Schritt nach. Er zeigt

ihm, daß die Weisheit, die Besonnenheit, die Gerechtigkeit und Frömmigkeit innerlich und ihrem Wesen nach zusammenhängen und aus einer Wurzel hervorgehen und sich nicht wesentlich von einander unterscheiden. Das gibt Protagoras endlich auch zu, nur will er die Tapferkeit von den übrigen Tugenden für wesentlich verschieden halten, da manche Menschen höchst ungerecht, verrucht, unbesonnen und unwissend, aber dabei doch sehr tapfer seien (349 b. c.).

Sokrates zeigt ihm dagegen in längerer dialektischer Unterredung, daß man sogar nach der Voraussetzung der Sophisten, daß das Angenehme und Gute zusammenfalle, zugeben müßte, daß die Tapferkeit nicht bloße Tollkühnheit, sondern eine gewisse Erkenntniß sei. Denn es sei doch nur derjenige wahrhaft tapfer, welcher zu erkennen vermöge, daß es lobenswürdig und schön sei, tapfer zu sein. Da nun aber die Sophisten das Lobenswürdige und Schöne für gut und das Gute für angenehm hielten, so mußten sie nach ihrem eigenen Grundsatze zugeben, daß nur derjenige tapfer sein könnte, welcher ein klares Verständniß davon hätte, daß die Tapferkeit lobenswürdig, schön und angenehm und deßwegen gut sei.

So zwingt Platon den Sophisten zu dem Geständniß, daß nach seinem eigenen Grundsatze Tapferkeit ohne klare Erkenntniß nicht möglich sei, und daß, selbst wenn man die Sache vom Standpunkte der Sophistik aus betrachte, die Tapferkeit doch nur Eigenschaft eines Mannes sein könne, die überlegend und besonnen und der Gefahren, die ihn bedrohen oder nicht, sich klar bewußt sei. Ist aber die Tapferkeit nur durch Besonnenheit möglich, und hängt die Besonnenheit mit den übrigen Tugenden zusammen, dann ist auch die Tapferkeit nicht von ihnen getrennt.

Ohne das eigentliche Resultat dieser scharfsinnigen Erörterung näher hervorzuheben, schließt Platon dieselbe mit der einfachen Bemerkung, daß also die Tapferkeit nicht in einer rohen und ungebildeten Seele gründen könne, wie die Tollkühnheit, und daß sie mit der Besonnenheit und Weisheit wesensverwandt sei, und verfolgt zum Schluß den Sophisten mit neckischer Ironie. Derselbe sträubt sich nämlich zuzugeben, daß die Tapferkeit auch von seinem Standpunkte aus gewissermaßen auf Ueberlegung und geistiger Klarheit beruhe, kann dies aber trotz alles Sträubens doch nicht läugnen, und so hält ihm denn Platon in drastischer Weise den Widerspruch vor Augen, daß er, der anfangs behauptete die Tugend lehren zu können, jetzt sogar läugne, daß sie eine Er-

kenntniß sei. Denn sei die Tapferkeit keine Erkenntniß, dann sei sie auch nicht lehrbar, und dann dürfe er auch nicht behaupten, die Tugend lehren zu können, da er ja einen Theil derselben als nicht lehrbar hinzustellen suche.

So leicht hingeworfen diese ironische Neckerei auch erscheint, so enthält sie doch eine tiefe Wahrheit. Denn in der That war die Tugend, wie die Sophisten sie auffaßten, durchaus keiner wissenschaftlichen Begründung und Darlegung fähig, da ihr das einheitliche wissenschaftliche Prinzip mangelte. Sie hielten dieselbe nur für ein Conglomerat von verschiedenen Tugendbestimmungen, über welche nur ein unwissenschaftliches Gerede möglich war. So liegt in dieser Polemik des Platon eine niederschmetternde Ironie und eine den innersten Gesetzen der Vernunft entnommene Verurtheilung der Sophistik, welcher sich diese um so mehr unterwerfen muß, als unser Philosoph selbst den Rest von Vernunft, welcher ihrer eudämonistischen Tugendlehre zu Grunde lag, gegen sie in's Feld führt und sie einzugestehen zwingt, daß sie, indem sie die Tugend lehren wolle, doch zugleich die wissenschaftliche Auffassung derselben auf's Entschiedenste zu zerstören bestrebt sei.

Was aber die Stärke der platonischen Beweisführung ausmacht, ist der überall durchgreifende Gedanke, daß, was der wissenschaftlichen Erörterung fähig sein und vor ihr bestehen solle, auf ewigen Prinzipien beruhen müsse; daß sonach die Tugendlehre nicht nach dem Maaßstabe des Individuums und nicht nach dessen Werthschätzung und Neigung, sondern nach dem sichern Maaßstabe der Dialektik bemessen werden müsse, und daß sie nothwendig für Alle dieselbe einheitliche und auf dieselbe Grundlage gebaute sein müsse. Damit ist nun dem Eudämonismus der Boden entzogen.

Platon hat auf dem Boden seines Systems, das auf die unerschütterlichen Wahrheiten der Vernunft und der Natur basirt ist, den Vortheil, den gegenüber der Willkür die Wahrheit immer hat. Die schwachen Seiten des Irrthums werden von der Consequenz der Wahrheit leicht und sicher aufgedeckt. Wir sehen das an dem großen Beispiel der katholischen Kirche gegenüber den verschiedenen Sekten. Nie war es denselben möglich, gegenüber dem festgeregelten Wahrheitsbau der Kirche, ihre Unwahrheit auf die Dauer zu verdecken.

Insbesondere hat aber der Protestantismus die Schwachheit seiner subjectiven Glaubens-Willkür vor der unerschütterlichen Wahrheit der

Kirche ebenso eingestehen müssen, wie Protagoras die Schwäche seiner Sophistik vor der stählernen Wahrheit der platonischen Dialektik. Der Protestantismus hat wirklich auch einige Verwandtschaft mit den Anschauungen, zu welchen sich Protagoras sowohl hinsichtlich der Erkenntniß- als hinsichtlich der Tugendlehre bekannte. Denn wenn Protagoras behauptet, jeder Mensch sei seiner Individualität gemäß zu einem besondern Urtheil in der Wissenschaft und zu einer besondern Ausübung der Tugend berechtigt, und es gebe weder für die Erkenntniß noch für die Tugend unumstößliche, allgemein gültige, von Allen anzuerkennende Normen, so steht er damit zu der von Platon vertretenen objectiven Vernunft- und Naturwahrheit, ganz in demselben Verhältniß, wie der Protestantismus zu den von der katholischen Kirche festgehaltenen und vertheidigten ewigen Offenbarungswahrheiten. Indem nämlich der Protestantismus diesen ewigen Offenbarungswahrheiten die Privatmeinung und Privaterleuchtung, und den von der Kirche gehandhabten, auf die Offenbarung gegründeten Sittengesetzen, das subjective Gefühl und die Rechtfertigung durch das subjective Vertrauen gegenübersetzt, steht er zu der übernatürlichen Wahrheit in demselben Verhältniß, wie Protagoras zu der natürlichen Vernunftwahrheit.

Auch er sieht sich in Bezug auf die Sittlichkeit zu der Ansicht gedrängt, dieselbe habe für jeden Menschen andere Modificationen, und es gebe keine für alle Christen in gleicher Weise gültige und sichere Tugendforderungen und keine objective Tugendnorm. Es ergeben sich darum auch vom katholischen Standpunkt aus ganz ähnliche Beweise gegen den Protestantismus, wie Platon sie dem Protagoras gegenüber macht. Man könnte auch der protestantischen Sittenlehre gegenüber fragen, ob sie in den verschiedenen Tugendlehren ein gemeinsames, unumstößliches christliches Prinzip anerkenne, und wie sich damit die Lehre vertrage, daß jedes einzelne Subjekt, nach dem Maaßstabe seines sittlichen Vertrauens, der gleichen Rechtfertigung und Seligkeit theilhaftig werde?

Man könnte ferner fragen, wie solche allgemeine Prinzipien der Wahrheit und Sittlichkeit bestehen könnten, ohne daß eine höhere Leitung, wie die der Kirche, sie vor subjectiver Willkür sicher stelle? Oder man könnte die Bemerkung entgegenhalten: Ihr wollt besonders Erleuchtete sein, und die ewigen Prinzipien der Wahrheit und Sittlichkeit nach der Fassungskraft des Einzelnen abmessen, und läugnet doch ge-

rade damit die unumstößlichen, ewigen Prinzipien der christlichen Lehre, ohne welche eine wissenschaftliche Auffassung derselben gar nicht möglich ist? Ihr entzieht Euch der allgemeinen Autorität der Kirche, und erkennt dafür so viele besondere, unbegründete Autoritäten an, als einzelne Köpfe und Meinungen sind! Ist das Christenthum lehrbar, dann hat es feste, unumstößliche Prinzipien, dann steht es, in all seinen Theilen zusammenhängend, als unumstößliche Autorität vor uns, und der einzelne Mensch hat ihm gegenüber nicht das Recht der subjectiven Willkür und Meinung.

Doch kehren wir zu Platon zurück. Er hat dem Sophisten bewiesen, daß, wenn es eine Sittenlehre gebe, die Tugend ein nach allen Seiten hin erweisbares Ganze sein und für alle dieselbe Geltung besitzen müsse. Diesen Gedanken hat er übrigens erst in der Republik vollständig ausgeführt. Doch ehe wir unserm Philosophen in die positive Erörterung der Tugendlehre in der Republik folgen, wollen wir seine Untersuchung über die einzelnen Tugenderscheinungen in den anderen Dialogen noch in's Auge fassen.

Wie er nämlich die Prinzipien des Materialismus wiederlegt, so berichtigt er auch jene Anschauung, welche die einzelnen Tugenderscheinungen zur Tugend selbst erheben will, ohne dieselben aus dem innersten Wesen derselben abzuleiten. Er thut dies in den kleineren Dialogen.

Im Charmides geht er auf die nähere Untersuchung der Tugend der Besonnenheit (σωφροσύνη) ein. Ihr Wesen besteht in dem maaßvollen sichern Wesen und in der plastischen Ruhe, mit welcher der edlere Grieche in allen Lebensverhältnissen aufzutreten gewohnt war, und welche uns die griechische Poesie in Ulysses so schön verkörpert hat. Platon sucht im Charmides diese Tugend von den verschiedensten Gesichtspunkten aus zu definiren und in ihrem eigentlichen Wesen zu erfassen. Aber keine dieser Definitionen will gelingen, bis er sie endlich vom sittlichen Grundcharakter der Seele, vom eigentlichen Centrum der Tugend aus versucht. Er kommt dann (Charmides 169—175) zu der Begriffsbestimmung: sie sei das Wissen des Wissens,[1]) d. h. wohl die Klarheit, welche die Seele über sich selbst hat und vermöge welcher sie auch Ruhe und Klarheit in ihrem Leben und Thun zu bewahren fähig ist.

1) Οὐκ ἄρα σωφρονεῖν τοῦτ' ἂν εἴη οὐδὲ σωφροσύνη, εἰδέναι ἅ τε οἶδε, καὶ ἃ μὴ οἶδεν, ἀλλ', ὡς ἔοικεν, ὅτι οἶδε καὶ ὅτι οὐκ οἶδε μόνον. Κινδυνεύει . . .

Bei diesen Bestimmungen angelangt, bricht er den Dialog ab, deutet aber damit, wie es seine Art ist, klar an, daß die Tugend der Besonnenheit nicht als eine abgerissene Erscheinung betrachtet werden dürfe, sondern daß ihr tieferer Grund in dem sittlichen Wesen des Menschen beruhe. Wie er in der Erkenntnißlehre bewies, daß die richtigen Vorstellungen erst dann Wissenschaft werden, wenn sie auf die obersten Prinzipien der Wahrheit zurückgeführt sind, so zeigt er hier, daß die Besonnenheit auf das oberste Tugendprinzip, auf den der Idee gemäß geordneten Zustand der Seele zurückgeführt werden müsse.

Im Laches führt Platon die Tugend der Tapferkeit (*ἀνδρεία*) nach verschiedenen Definitionen, die er über sie versucht, auf denselben innersten Grund alles Tugendlebens zurück, indem er zeigt, daß sie weder blinde Tollkühnheit, noch eine blos die Gefahren berechnende Schlauheit, sondern eine ausharrende Thätigkeit der Seele sei,[1]) welche alle drohende Gefahren, mögen sie nun geistig oder körperlich sein,[2]) ruhig zu überblicken und zu beherrschen vermöge.[3]) So findet er auch den eigentlichen Boden der Tapferkeit nur in der sittlichen Idee der Seele. An diese Auffassung der Tapferkeit knüpft er auch in der Republik wieder an.

In ganz paralleler Weise bestimmt er im Alcibiades II und besonders im Euthyphron die Frömmigkeit, abgesehen von den rein äußerlichen Akten der Götterverehrung durch Opfer, Gebet und dergleichen, aus dem innern Grunde der Seele, aus der edlen frommen Gesinnung gegen Götter und Menschen. Er bemerkt von der Frömmigkeit im Euthyphron 10b—11a noch besonders, daß etwas nicht deßwegen fromm sei, weil es Gott gefalle, sondern daß es umgekehrt deßwegen Gott gefalle, weil es fromm sei [4]), ein Satz, welcher auch ganz der kosmologischen An-

---

1) *Καρτερία τις τῆς ψυχῆς.* (Laches 192 b.)

2) *Τὴν τῶν δεινῶν καὶ θαῤῥαλέων ἐπιστήμην καὶ ἐν πολέμῳ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ἅπασιν* (195 a.)

3) ibidem 199 b heißt es: *Οὐ μόνον ἄρα τῶν δεινῶν καὶ θαῤῥαλέων ἡ ἀνδρία ἐπιστήμη ἐστίν· οὐ γὰρ μελλόντων μόνον πέρι τῶν ἀγαθῶν τε καὶ κακῶν ἐπαΐει, ἀλλὰ καὶ γιγνομένων καὶ γεγονότων καὶ πάντως ἐχόντων, ὥς περ αἱ ἄλλαι ἐπιστῆμαι. . . .*

4 *Το δέ γε θεοφιλὲς ὅτι φιλεῖται ὑπὸ θεῶν, αὐτῷ τούτῳ τῷ φιλεῖσθαι θεοφιλὲς εἶναι, ἀλλ' οὐχ' ὅτι θεοφιλὲς, διὰ τοῦτο φιλεῖσθαι. Ἀλλ' εἴ γε ταὐτὸν ἦν, ὦ φίλε Εὐθύφρον, τὸ θεοφιλὲς καὶ τὸ ὅσιον, εἰ μὲν διὰ τὸ ὅσιον εἶναι ἐφιλεῖτο τὸ ὅσιον, καὶ διὰ τὸ θεοφιλὲς εἶναι ἐφιλεῖτο ἂν τὸ θεοφιλὲς· εἰ δὲ διὰ τὸ φιλεῖσθαι ὑπὸ θεῶν τὸ θεοφιλὲς θεοφιλὲς ἦν, καὶ τὸ ὅσιον ἂν διὰ τὸ φιλεῖσθαι ὅσιον ἦν.*

schauung des Platon im Timäus entspricht, daß die Welt nicht gut sei, weil Gott sie hervorbringt, sondern daß er sie hervorbringt weil ihr dies gut ist. Damit wird das Wesen der Frömmigkeit dem platonischen Standpunkte gemäß von der Seele und nicht von Gott bestimmt, wie dort das Motiv zur Weltbildung nicht im Willen Gottes, sondern in dem Zweck der Welt lag.

So suchte er die Tugend der Zufälligkeit und Aeußerlichkeit zu entkleiden und so sehr als Lebensaufgabe der Seele hinzustellen, daß ihm dieser gegenüber sogar das Wohlgefallen der Götter als secundär erscheint. Doch will er damit dem göttlichen Wesen der Tugend keine Mißachtung bezeugen, noch dieselbe für etwas blos Menschliches halten. Denn da seiner Ansicht gemäß alles höhere Menschliche aus dem Göttlichen fließt, so natürlich ganz besonders die Tugend als das Höchste.

Daß er aber die Tugend nicht durch das Wohlgefallen der Götter bestimmt sein läßt, folgt einerseits aus seinem Pantheismus, anderseits bekämpft er damit auch jenen heidnischen Aberglauben, der die religiösen Akte in ihrer leeren, äußerlichen Form den Göttern wohlgefällig glaubte und ganz von jeder innern Bedeutung derselben absah. Platon hat aber damit noch lange nicht jene Wahrheit ausgesprochen, die Christus lehrt, wenn er sagt, daß wir Gott im Geist und in der Wahrheit anbeten sollen,[1] oder die David verkündet, wenn er in dem fünfzigsten Psalm sagt, daß Gott mehr auf ein reumüthiges und demüthiges Herz, als auf Opfer von Rindern und Schafen sehe.

Im Sinne Christi und der heiligen Schrift bedeutet dies die vollkommene, freie Hingebung des Menschen an Gottes Liebe und an sein Gesetz, bezeichnet also eine Höhe der Wahrheit, welche Platon nicht erreicht hat. Er will blos sagen, daß die Tugend in dem Seelenleben gründen müsse, wenn sie Ausdruck des ganzen Menschen, seiner höhern Natur nach, sein solle. Er überschreitet damit die Grundanschauung des Heidenthums durchaus nicht, sondern sieht nur die Tugend nicht in der Begierde und nicht in zufälligen, unzusammenhängenden Aeußerungen, sondern in dem höhern sittlichen Leben des Menschen begründet.

νῦν δὲ ὁρᾷς ὅτι ἐναντίως ἔχετον, ὡς παντάπασιν ἑτέρω ὄντε ἀλλήλων. τὸ μὲν γὰρ, ὅτι φιλεῖται, ἐστὶν οἷον φιλεῖσθαι· τὸ δ᾽ ὅτι ἐστὶν οἷον φιλεῖσθαι διὰ τοῦτο φιλεῖται.

1) Joan. 4, 24: Spiritus est Deus et eos qui adorant eum, in spiritu et veritate oportet adorare.

Es wären viele Mißverständnisse bei der Vergleichung Platon's mit dem Christenthum vermieden worden, wäre man sich immer klar gewesen, daß Platon nie an Uebernatürliches, sondern nur an höheres Natürliches dachte.

Diese natürliche Grundlage der Tugend bespricht er noch näher im Menon, in welchem Dialoge er sich auch am Engsten an die Sokratische Lehre anschließt, daß die Tugend Wissen sei, und in welchem er diesem Satze auch die für seine eigene ethische Anschauung bedeutsamste Seite abgewinnt. Er faßt nämlich diesen Satz dort im Zusammenhang mit seinem ganzen System so auf: Alles, was uns aus dem vorkörperlichen Leben in dieses Körperleben Höheres herabgefolgt sei, werde durch die Erinnerung wieder in uns aufgefrischt. Mittels derselben erlangten wir jegliches Wissen um die Ideen. Das aus diesen hervorgehende Wissen ist darum auch Grund von allem Guten und Schönen, überhaupt von allem Höheren in unsrer Seele. So ist denn auch die Tugend auf dem Wissen begründet.

Die entscheidende Stelle des Menon ist diese:[1]) „Wenn demnach Tugend etwas in der Seele Befindliches ist und nothwendig etwas Nützliches sein muß, dann muß sie eine Einsicht sein, da alles auf die Seele Bezügliche an und für sich weder nützlich noch schädlich ist, sondern durch das Hinzutreten der Einsicht oder des Unverstandes schädlich und auch nützlich wird. Dieser Betrachtung zufolge, muß die Tugend, da sie nützlich ist, eine Art von Einsicht sein.“ (Menon 88, c.) Und weiter:[2]) „Demnach können wir gewiß von Allem sagen, für den Menschen hänge Alles von der Seele, das von der Seele Ausgehende aber von der Einsicht ab, wenn es zum Guten gedeihen soll. Und nach dieser Behauptung wäre Einsicht das Nützliche. Wir behaupten aber doch, daß die Tugend nützlich sei. Also behaupten wir, daß Einsicht Tugend sei, ent-

---

1) *Εἰ ἄρα ἀρετὴ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ τί ἐστι καὶ ἀναγκαῖον αὐτῷ ὠφελίμῳ εἶναι, φρόνησιν αὐτὸ δεῖ εἶναι, ἐπειδή περ πάντα τὰ κατὰ τὴν ψυχήν αὐτὰ μὲν καθ' αὑτὰ οὔτε ὠφέλιμα οὔτε βλαβερά ἐστι, προσγερομένης δὲ φρονήσεως ἢ ἀφροσύνης βλαβερά τε καὶ ὠφέλιμα γίγνεται. κατὰ δὴ τοῦτον τὸν λόγον ὠφέλιμόν γε οὖσαν τὴν ἀρετὴν φρόνησιν δεῖ τιν' εἶναι.*

2) *Οὐκοῦν οὕτω δὴ κατὰ πάντων εἰπεῖν ἔστι τῷ ἀνθρώπῳ τὰ μὲν ἄλλα πάντα εἰς τὴν ψυχὴν ἀνηρτῆσθαι, τὰ δὲ τῆς ψυχῆς αὐτῆς εἰς φρόνησιν, εἰ μέλλει ἀγαθὰ εἶναι· καὶ τούτῳ τῷ λόγῳ φρόνησις ἂν εἴη τὸ ὠφέλιμον. φαμὲν δὲ τὴν ἀρετὴν ὠφέλιμον εἶναι;*

weder die gesammte oder ein Theil derselben" (88, d). Conf. Euthyd. 281, b. u. c.

Indem er die Tugend so auf die Seele und in der Seele auf die Einsicht und Erkenntniß und somit auf das gründet, wodurch unsere Seele in diesem Leben das wahrhaft Göttliche und die ewigen Gesetze allein aufzufassen vermag, ist Platon seinem auf die Idee des Guten gerichteten Prinzip der Sittenlehre ganz nahe gekommen. Was aber die Ansicht Platon's, daß die Tugend auf Wissen beruhe und gewissermaßen ein Wissen sei, noch näher betrifft, so ist dieselbe entschieden antik und hat eine vom Christenthum durchaus abweichende Grundlage. Sie erklärt sich einfach so: Platon verlegte die Tugend, seinem richtigen Geistesblicke folgend, in den Boden der höhern Seelenkraft. Da ihm aber die Bedeutung des freien Willens nicht aufgegangen war, gründete er sie nothwendig auf die Kraft des Wissens. Als Willen fungirte dann das liberum arbitrium in der degradirten Form der Muthseele (des *θυμός*), die zwischen Idee und Sinnlichkeit schwankte: — die durch die Sünde so sehr geschwächte stolze Freiheitskraft, mittels welcher sich der Mensch ehedem vermessen hatte, Gott gleich zu sein.

Da also Platon das Vermögen der Freiheit nur noch als ein sehr geschwächtes erkannte, so konnte in der höhern Seelensphäre, in welcher die Tugend wurzeln sollte, nur noch die Erkenntniß bestimmend sein [1]).

Er faßte die Erkenntniß nicht als rein theoretische Thätigkeit auf, sondern nahm sie als eine sittliche Erhebung der Vernunftseele mit ihrem lebendig treibenden Zuge nach dem Höhern, Göttlichen. Daraus erklärt sich auch die Ueberzeugung Platon's, daß ein Mensch, in dem diese höhere Erkenntniß einmal lebendig und mächtig geworden sei, unmöglich untugendhaft und lasterhaft sein könne. Denn statt der Begierde ist in ihm ja die Vernunft zur Herrschaft gekommen, alle seine Handlungen müssen sonach Ausdruck dieser höheren Vernunftthätigkeit, also Tugend sein. So ist uns selbst sein Satz er-

1) Vgl. Döllinger: „Heidenthum und Judenthum." §. 105 Seite 287: „Es liegt also in der Natur und Abstammung der Seele, daß das Erkennen und Wissen ihr höchster Beruf sei, von dessen Erfüllung Seligkeit oder Unseligkeit, Tugend oder Laster nothwendig abhängt; denn die Seele trägt das Vermögen in sich, glücklich zu sein durch die aus der Erkenntniß entstehende Lust, oder unglücklich zu werden durch den mit Unwissenheit und Irrthum verbundenen Schmerz; und da die Seele stets mit Nothwendigkeit das will, was ihr als das Bessere erscheint, so besteht alle Tugend in ihrem Wissen, und reduciren sich alle Laster auf Irrthum und Unwissenheit."

klärlich, „daß Niemand freiwillig Böses thue und daß alles Böse Folge der Unwissenheit sei.[1])

Wollte man von unserm heutigen Standpunkte der Wissenschaft und mit unserm Begriffe des Wissens diese Behauptung Platon's aussprechen, so würde sie durchaus ungereimt erscheinen, weil wir das Wissen blos als theoretische Thätigkeit fassen, während Platon sie als das die ganze höhere Seelensphäre lebendig durchdringende und erfüllende ideale Streben nahm, welches deßhalb schon von vornherein die Zügelung der Begierden in sich schließt.

Diese Kraft der Erkenntniß[2]) und das höhere Vermögen, das in ihr dem Heidenthum noch geblieben war, ist ein Werk der göttlichen Vorsehung, das der Apostel Paulus im Briefe an die Römer mit apostolischem Geiste in's rechte Licht stellt, indem er auseinandersetzt, wie wenig das Heidenthum dieser energischeren Erkenntniß gemäß gehandelt habe.

Es ist, als ob die Wirkung vom Genusse des Baumes der Erkenntniß als heilsame Strafe in der Menschheit besonders im Heidenthume fortgewirkt hätte, um ihm die Erkenntniß des Guten und des Bösen und das Gefühl der auf ihm lastenden Schuld stets wach zu halten. Denn so blieb der ehrfurchtsvolle Schauer vor der strafenden Gottheit lebendig, der jenes Verlangen nach Erlösung einflößte, welches bei Platon so mächtig hervortritt. Denn die großen Hoffnungen, welche er auf das ächte Wissen setzt, sind ja nur eine Folge dieses hoch gesteigerten Verlangens. Er ahnet, daß es eine den Geist so erleuchtende und mit solcher Wahrheit erfüllende Kraft gebe, daß er dadurch über die Sinnlichkeit erhoben zu sein vermöge. Er ahnet die hohe Macht des christlichen Glaubens, der wirklich den Menschen, welchen er lebendig durchdringt, so über die Sinnlichkeit erhebt, wie Platon es vom wahren Wissen erwarten zu dürfen sich tröstet. Doch es ist nun Zeit, daß wir zu der Darstellung von Platon's Republik übergehen und die positive Entwickelung seiner Sittenlehre kennen zu lernen suchen.

---

1) Tim. 86d. κακὸς μὲν γὰρ ἑκὼν οὐδεὶς, διὰ δὲ πονηρὰν ἕξιν τινὰ τοῦ σώματος καὶ ἀπαίδευτον τροφὴν ὁ κακὸς γίγνεται κακός, παντὶ δὲ ταῦτα ἐχθρὰ καὶ κακόν τι προσγίγνεται. Vgl. Soph. 228c u. d. Menon 77b.

2) Es ist der von den Vätern oft genannte Logos spermatikos.

§. 18. Die positive Entwicklung der platonischen Sittenlehre in seiner Lehre vom Staate.

Platon beginnt seine Lehre vom Staate, in welcher er die Sittlichkeit als ein allgemein menschliches und der menschlichen Natur wesentlich zukommendes höheres Leben auffaßt, mit der Untersuchung über das Wesen der Gerechtigkeit. Nicht ohne Grund stellt er diesen Begriff an die Spitze seiner Untersuchung, denn wie wir später sehen werden, erscheint ihm derselbe als der Inbegriff des antiken Tugendlebens, als der Zustand der vollendeten Tugendhaftigkeit, welcher die Mäßigkeit, Tapferkeit und Besonnenheit als ihre ausdrucksvollen Glieder in sich schließt. Da er aber diesen Begriff in den bisherigen Untersuchungen noch nicht festgestellt hat und zudem in der Republik der positiven Erörterung eine kurze Polemik vorausschickt, so beginnt er auch die Untersuchung dieses Begriffs mit einer solchen Polemik.

Zwischen Sokrates und seinen Mitunterrednern werden zuerst einige Definitionen über das Wesen der Gerechtigkeit aufgestellt, die sich mehr auf solche Bestimmungen derselben beziehen, welche die oberflächliche Betrachtung gewöhnlich für die Hauptsache zu nehmen geneigt ist. So wird z. B. gefragt, ob die Gerechtigkeit darin bestehe, „wahrhaft zu sein und Jedem das Seinige zurückzugeben" (repbl. I. 331. b[1]), aber sofort bemerkt, daß diese Definition dem Wesen der Gerechtigkeit nicht entspreche, da es Fälle gebe, in denen es sogar Unrecht sei, einem Menschen das Seinige wiederzugeben. So sei es z. B. Unrecht, einem Wahnsinnigen seine Waffen wiederzugeben, die man ihm abgenommen habe. Ebenso wird die Definition, daß die Gerechtigkeit darin bestehe, „Jedem das zu geben, was man ihm schuldig ist" (331. — d[2]), mit der einfachen Bemerkung abgewiesen, daß die Gerechtigkeit ihrem Wesen nach nur Gutes thun und nur bessern könne. Beständе sie aber darin, „Jedem zu thun, was man ihm schuldig sei", so würde sie jenen Menschen, denen man Schlimmes schuldig sei, auch Schlimmes zufügen. Platon faßt nämlich die Definition in heidnischem Sinne so auf, daß sie bedeute, dem Freunde Gutes und dem Feinde Böses zu thun (ibid. 332. c.).

---

1) τοῦτο δ᾽ αὐτό, τὴν δικαιοσύνην, πότερα τὴν ἀλήθειαν αὐτὸ φήσομεν εἶναι ἁπλῶς οὕτω, καὶ τὸ ἀποδιδόνται ἄν τίς τι παρά του λάβῃ.

2) τὸ τὰ ὀφειλόμενα ἑκάστῳ ἀποδιδόναι δίκαιόν ἐστι.

Nachdem er so die Gerechtigkeit in der blos äußeren Beziehung, die sie im antiken Leben im Verhältniß zu Anderen hatte, betrachtet und erkannt hat, daß sie damit nicht in ihrem Wesen erkannt sei, versucht er eine neue Definition. Er nimmt an, sie sei das, „was dem Stärkern Nutzen bringe.“ [1]) Aber so zeigt sie sich als rohe Gewalt, die nicht von Besonnenheit geleitet und darum zur Ungerechtigkeit wird, und weder sich, noch Anderen wahrhaft nützlich ist, ja auf Andere sogar zerstörend wirkt, ohne dabei einen vernünftigen Zweck im Auge zu haben. Denn die rohe Gewalt ist ja der Vernunft fremd und lehnt sich wider dieselbe auf.

Nachdem so nachgewiesen ist, daß die Gerechtigkeit weder in blos äußerlichen Beziehungen zu Anderen, noch in der alle Rücksichten vergessenden Gewaltthätigkeit des einzelnen Individuums bestehe, sind die allgemeinsten Züge zur richtigen Bestimmung derselben schon angedeutet. Platon steht wieder ganz auf dem Wege seiner eigenthümlichen philosophischen Methode. Wie die Erkenntniß weder in äußerer Wahrnehmung, noch in prinzipienloser Vorstellung besteht, so besteht auch die Gerechtigkeit weder in dem blos äußeren Benehmen gegen Andere, noch ist sie bloße Eigenschaft des Handelnden mit Bezug auf ihn selbst, sondern ihr Wesen ist über jeder dieser Einseitigkeiten erhaben.[2]) Das ist uns in der bisherigen Erörterung schon angedeutet, und ist uns auch aus der ganzen Anschauungsweise Platon's klar. Er ist frei von der Einseitigkeit der Sophisten, die auf der einen Seite Alles auf äußerliches Sichabfinden, auf der andern Alles auf die rohe Willkür zu gründen suchten. Sein Standpunkt schützt ihn vor diesen extremen Verirrungen.

Er deutet uns nun von 349 — 357, also bis zum Schluß des ersten Buches, die allgemeinen Züge der Gerechtigkeit noch deutlicher an, ohne sie jedoch schon zu definiren. Er bestimmt ihr Wesen den Hauptzügen nach dahin, daß sie allerdings eine Macht des Menschen sei, aber keine rohe, gewaltthätige, sondern eine durch Vernunft und Gesetz geregelte, welche zugleich die Besonnenheit in sich schließe und darum stärker sei, als die Ungerechtigkeit, die ihrer Natur nach schwäche

---

1) republ. I. 338 b. Φημὶ ἐγὼ εἶναι τὸ δίκαιον οὐκ ἄλλο τι ἢ τὸ τοῦ κρείττονος ξυμφέρον.

2) Diese doppelte Beziehung der Gerechtigkeit, als sittliche Tugend des Menschen an und für sich und als das ausgleichende Verhältniß gegen Andere, wird von Aristoteles mit δικαιοσύνη πρὸς αὐτόν und δικαιοσύνη πρὸς ἕτερον bezeichnet.

und zersplittere, wogegen die Gerechtigkeit zusammenhalte, stärke und beglücke, indem wir in ihrem Besitz Alles auf gute Weise vollbringen.

Die Gerechtigkeit beruht also auf den höheren Gesetzen der menschlichen Natur, und ist eine aus der innern Regelung derselben hervorgehende sittliche Macht, die darum auch nach Außen wohlthätig wirkt. Sie erscheint darin schon als das sich in seiner Herrschaft über das Niedere offenbarende göttliche Prinzip im Menschen. Er nennt darum (I. 353 d.[1]) die Gerechtigkeit „eine Tüchtigkeit der Seele, die glückliches Leben und Gewinn bringe für sich und Andere", und am Anfange des II. Buches 358 a.[2]) sagt er, sie gehöre unter allen Gütern „zu den schönsten und sei ein solches, welches derjenige, der glücklich werden wolle, sowohl um seiner selbst als um seiner Folgen willen lieben müsse." Die Gerechtigkeit hat also eine den Menschen veredelnde und seinen natürlichen Werth erhöhende Bedeutung, und die wohlthätigsten Folgen für die, gegen die sie ausgeübt wird.

Mit diesem Gedanken steht Platon hoch über der Sophistik seiner Zeit, welche sowohl an der den Menschen veredelnden Macht der Wahrheit, als an der ihn veredelnden Kraft der Tugend längst verzweifelt war, und darum beide nur noch als äußere Appretur betrachtete. Auf der andern Seite hat Platon zugleich die Umwandlung des ganzen Menschengeschlechts im Auge, wenn er die Gerechtigkeit als eine selbsteigene Macht des Menschen auffaßt.

Er begnügt sich deßhalb auch nicht mit seiner bisherigen Untersuchung über sie. Er will ihr ganzes Wesen aufdecken, und sie darum nicht blos am einzelnen Menschen, sondern auch im Staatsleben betrachten, in welchem sie sich in deutlicheren Zügen offenbart. Er sagt: „Wir behaupten doch, die Gerechtigkeit komme dem einzelnen Manne, sie komme aber wohl auch einem ganzen Staate zu. Ist nun nicht ein Staat größer als der einzelne Mann? Vielleicht möchte sich nun in dem Größern mehr Gerechtigkeit und in leichter erkennbarer Weise finden."

---

1) *Οὐκοῦν ἀρετήν γε ξυνεχωρήσαμεν ψυχῆς εἶναι δικαιοσύνην, κακίαν δὲ ἀδικίαν; . . . . . ἡ μὲν ἄρα δικαία ψυχὴ καὶ ὁ δίκαιος ἀνὴρ εὖ βιώσεται, κακῶς δὲ ὁ ἄδικος. . . . . ἀλλὰ μὴν ὅ γε εὖ ζῶν μακάριός τε καὶ εὐδαίμων, ὁ δὲ μὴ, τἀναντία. . . . . ὁ μὲν δίκαιος ἄρα εὐδαίμων, ὁ δὲ ἄδικος ἄθλιος. . .*

2) *Δοκεῖ τοῖς πολλοῖς, ἀλλὰ τοῦ ἐπιπόνου εἴδους, ὃ μισθῶν ἕνεκα καὶ εὐδοκιμήσεων διὰ δόξαν ἐπιτηδευτέον, αὐτὸ δὲ δι' αὑτό·*

„Wir wollen also zuvörderst nachforschen, von welcher Beschaffenheit sie ungefähr in dem Staate ist. Nach dieser Vorbereitung wollen wir auch an jedem Einzelnen sie betrachten, indem wir an dem Begriffe des Kleinern die Aehnlichkeit mit dem Größern in das Auge fassen.“ [1]) (II. 368 d — 369 a.)

Indem er so die Gerechtigkeit im Einzelnen und im Staate als dieselbe erkennt, hat er die oben schon bemerkte doppelte Seite derselben im Auge, daß sie von der einen Seite im concreten Menschen selbst begründet sei und auf der andern zugleich die öffentlichen Lebensverhältnisse der Menschheit und die Beziehungen der Einzelnen zu einander regele und bestimme.

Sie erscheint so als ein Gegenbild seiner Dialektik. Denn wie diese die Wahrheit wohl in einzelnen Ideen verwirklicht sieht, ihr gesammtes Wesen jedoch nur in der Zusammenfassung aller Ideen, gleichsam in dem großen Ideenstaate erkennt, so erkennt er auch hier die Idee der Gerechtigkeit in ihrem ganzen Wesen erst im Staatsleben dargestellt.

Platon redet also an obiger Stelle nicht von irgend einem besondern, sondern vom eigentlich menschheitlichen Staate. Er faßt vom philosophischen Standpunkte die Menschheit zum ersten Male als Einheit auf und gewinnt so den ersten Begriff einer natürlichen Katholicität.

Er betrachtet das Staatsleben, wie es sich von seinen untersten Stufen an, auf einer der menschlichen Natur ganz entsprechenden Grundlage aufbaut. Im Theät. 155 c. hatte er gesagt, die Philosophie habe ihre Entstehung „der Verwunderung zu verdanken.“ Aus einem ganz ähnlichen Prinzip leitet er hier die Entstehung des Staates ab. Jene Verwunderung nämlich ist nichts Anderes, als das in der Seele gegenüber den Erscheinungen, die ihr zum Theil klar, zum Theil aber unverständlich sind, erwachende Bedürfniß, dieselben vollständig zu erklären und auf ihre Ideen zurück zu führen, die der Erinnerung

---

1) *Δικαιοσύνη, φαμέν, ἔστι μὲν ἀνδρος ἑνός, ἔστι δέ που καὶ ὅλης πόλεως; οὐκοῦν μεῖζον πόλις ἑνὸς ἀνδρὸς; ἴσως τοίνυν πλείων ἂν δικαιοσύνη ἐν τῷ μείζονι ἐνείη καὶ ῥᾴων καταμαθεῖν. εἰ οὖν βούλεσθε, πρῶτον ἐν ταῖς πόλεσι ζητήσωμεν ποῖόν τί ἐστιν, ἔπειτα οὕτως ἐπισκεψόμεθα καὶ ἐν ἑνὶ ἑκάστῳ, τὴν τοῦ μείζονος ὁμοιότητα ἐν τῇ τοῦ ἐλάττονος ἰδέᾳ ἐπισκοποῦντες.*

dunkel eingeprägt sind. Ebenso läßt er nun auch den Staat aus unseren **sittlichen** und natürlichen Bedürfnissen hervorwachsen.

Er sagt: „Lassen wir den Staat vom Anbeginn an entstehen. Die Ursache seines Entstehens aber ist, wie natürlich, unser Bedürfniß.“ 1) (II. 369 c.)

Er nennt als solche Bedürfnisse zunächst die körperlichen, die eine gemeinsame Cultur verlangen. Auf den ersten Anblick könnte diese Auffassung materialistisch scheinen, aber sie ist es so wenig, als seine Erkenntnißlehre, zu der ja auch die äußere Wahrnehmung, welche an die Idee erinnert, die erste Stufe bildet. So bildet hier das äußere Bedürfniß des Körperlebens die Grundlage, auf der sich die Idee des Staatslebens, die Idee der Gerechtigkeit aufbaut. Dies wird klarer, wenn wir seine im Politikos entwickelte Anschauung vom Staate in Vergleich ziehen. — Dort faßt er nämlich, der mythischen Grundanschauung des Phädros entsprechend, ebenfalls in mythischer Form, den Weltstaat als **ein Abbild jenes vorweltlichen Idealstaates** auf, in welchem wir unter der Herrschaft des Kronos und Uranos gelebt hätten, und den wir in dieser Welt wieder herzustellen die Aufgabe hätten. Er hat also, wie auch aus der weitern Entwickelung der Republik erhellen wird, einen höhern, positiven Grund, auf welchem die Entstehung des Staates beruht. **Es ist die Idee des Urstaates**, in dem wir beisammen waren unter der Herrschaft des Guten.

Was uns Menschen darum eigentlich zum Staatsleben führt, ist unsere ursprüngliche Zusammengehörigkeit, welche sich nur in diesen **niederen Bedürfnissen zuerst wieder** geltend macht, wie ja **auch die Erinnerung an die Ideen zuerst im Anblick der sinnlichen Erscheinungen wieder aufwacht.** — Stände nicht die Idee des Staatslebens im Hintergrunde, so würde das sociale Bedürfniß auch auf dieser untersten Stufe nicht hervortreten.

Der Staat bleibt darum auch nicht bei der Erfüllung dieser niederen Bedürfnisse stehen. Platon zeigt im II. Buche der Republik von pag. 372 an, wie sich allmählich höhere Bedürfnisse erzeugen, bis der Staat endlich anfängt, sich zu organisiren. Zunächst geschieht dies zum Zwecke der **Beschützung** und Bewachung, damit er nicht von Feinden

1) *Ἴθι δὴ τῷ λόγῳ ἐξ ἀρχῆς ποιῶμεν πόλιν. ποιήσει δὲ αὐτήν, ὡς ἔοικεν, ἡ ἡμετέρα χρεία.*

beschädigt werde.[1]) Es ist deßhalb zuerst die Heranbildung eines Kriegerstandes nothwendig, mit welchem nun auch das Bedürfniß der Erziehung eintritt.[2]) Denn damit der Kriegerstand zu einem kräftigen heranwachse, ist es nothwendig, daß er sich körperlich übe. Es muß deßhalb die Gymnastik gepflegt werden.

Würde aber mittels der Gymnastik blos der Körper gekräftigt, so müßten die Krieger zu rohen Horden heranwachsen. Um darum auch ihre Seele mild, edel und harmonisch zu bilden, müssen auch die Musenkünste als Bildungsmittel herbeigezogen werden[3]), um ihre Seelen in eine gesunde, geregelte Stimmung und Ordnung zu bringen.

Diese Ansichten, die er bis zum Ende des III. Buches entwickelt, zeigen, wie der Staat von dem niedern Bedürfnisse mit energischer Macht zu seiner Idee emporstrebt. In der Erziehung macht sich der magnetische Strom fühlbar, der den Einzelnen mit der Idee der Gerechtigkeit erfüllt und ihn an das Centrum des Staatslebens kettet. In den durch die musischen Künste und die Gymnastik gebildeten Kriegern, ist schon eine höhere Stufe zu der Idee der Gerechtigkeit gebahnt. Obgleich bei den Kriegern die höhere Vernunftordnung noch nicht zur vollen Entwickelung gekommen ist, so ist doch das seelische Element schon in harmonischer Stimmung mit dem Körper und hält demselben das Gleichgewicht, damit er nicht zu roher Entfesselung ausarte.

Aber das Bedürfniß des Staates drängt noch höher. Die das Körper- und Seelenleben des Einzelnen blos ausgleichende Bildungsstufe der Krieger muß einer höhern weichen, welche den ganzen edleren Menschen mit allen seinen Kräften entfaltet und zur Herrschaft über den niedern bringt.

Der bisherige Entwickelungsgang hat uns erst auf die untersten Stufen der Idee geführt. Der Staat muß aber ganz zur Idee erhoben werden. Platon beginnt diese Darlegung mit dem IV. Buch. Er sagt, es dürfe nicht blos ein geordneter Kriegerstand im Staate sein, sondern alle Stände müßten am Staat gleichmäßig Theil haben und in demselben ihr Glück finden, wie die Krieger und Wächter. „Wir müssen demnach erwägen, ob wir bei Einsetzung der Wächter

---

1) II. 374 a.
2) II. 376 b.
3) II. 376 d.

darauf zu sehen haben, daß unter ihnen das größte Glück erwachse, oder, mit Rücksicht auf den ganzen Staat, zu erforschen, ob es in diesem sich finde und ob man diese Helfer und Wächter durch Nöthigung und Ueberredung dahin zu bringen habe, daß sie ihre Obliegenheiten möglichst gut erfüllen, und die Anderen ebenso, und indem so der ganze Staat gedeiht und wohl eingerichtet ist, es dahingestellt sein lassen, welcher Antheil an der Glückseligkeit den einzelnen Ständen der Natur der Sache gemäß zu Theil wird" [1]). IV. 421 b.

An der Organisation des Kriegerstandes ordnet sich also, wie an einem krystallinischen Gesetze, die Organisation des ganzen Staates. Denn soll die Wohlfahrt des Staates im Ganzen gesichert werden, „so haben die Wächter dafür zu sorgen, daß in demselben weder die Einen aus Fülle des Reichthums durch Ueppigkeit, noch die Anderen aus Armuth durch Mangel zu Grunde gehen, und an der Entfaltung ihrer Wirksamkeit gehindert werden." (IV. 421 b. — 423 a.) Wir sehen, wie sorgfältig Platon bemüht ist, das Staatsleben von der Richtung auf das Niedere abzuziehen, und wie er Geld und Reichthum nicht als Mittel betrachtet, womit sich der Einzelne Genuß verschaffe, sondern womit das Staatsleben im Ganzen seiner Bestimmung entgegengeführt werden könne. Die Wächter des Staates haben also zu sorgen, „daß der Staat weder zu klein, noch zu groß, sondern ausreichend und einig sei" (IV. 423 b.), weil nur dies dem großen sittlichen Zweck des Staates entspricht, welchen zu erreichen Reichthum und äußere Macht nur als Mittel dienen sollen.

Obgleich er darum seinen Staat als einen eigentlichen Menschheitsstaat für das ganze sittliche Bedürfniß der menschlichen Natur hinstellen will, so nimmt er doch nicht gleich alle Menschen, sondern nur so viele in denselben auf, als der Zweck des Ganzen zuläßt. Seine Ausdehnung muß erst aus seiner richtigen Grundlegung erfolgen. Auf diese ist darum vor Allem Bedacht zu nehmen. Er muß sich so organisiren, daß er die sittliche Natur des Menschen zur Entwickelung bringe,

---

1) *Σκεπτέον οὖν πότερον πρὸς τοῦτο βλέποντες τοὺς φύλακας καθιστῶμεν, ὅπως ὅτι πλείστη αὐτοῖς εὐδαιμονία ἐγγενήσεται, ἢ τοῦτο μὲν εἰς τὴν πόλιν ὅλην βλέποντας θεατέον εἰ ἐκείνῃ ἐγγίγνεται, τοὺς δ' ἐπικούρους τούτους καὶ τοὺς φύλακας ἐκεῖνο ἀναγκαστέον ποιεῖν καὶ πειστέον ὅπως ὅτι ἄριστοι δημιουργοὶ τοῦ ἑαυτῶν ἔργου ἔσονται, καὶ τοὺς ἄλλους ἅπαντας ὡσαύτως, καὶ οὕτω ξυμπάσης τῆς πόλεως αὐξανομένης καὶ καλῶς οἰκιζομένης ἐατέον ὅπως ἑκάστοις τοῖς ἔθνεσιν ἡ φύσις ἀποδίδωσι τοῦ μεταλαμβάνειν εὐδαιμονίας.*

welchem höchsten Zweck sich alles Uebrige unterordnen muß. Zu diesem Behufe muß er aber von unten herauf jeden seiner Angehörigen an die Stelle weisen, an welcher er dem Ganzen am zweckdienlichsten ist, und an welcher seine Natur zur vollkommensten Ausbildung gelangt. Die Wächter haben demgemäß dafür zu sorgen [1]), „daß man auch von den anderen Bürgern jeden einzelnen dem einzelnen Geschäfte zuweise, zu welchem einer von der Natur bestimmt ist, damit jeder das Eine ihm Zukommende betreibe und nicht zu Vielen, sondern zu Einem werde, und damit so auch der gesammte Staat zu Einem, nicht zu Vielen sich gestalte.“ (IV. 423 c.)

So wird die Organisation des Staates, als ein Ganzes mit vielen Gliedern, immer klarer und dem höchsten sittlichen Bedürfnisse des Menschen entsprechender. Er erscheint als ein natürliches Gewächs, das der sorgfältigsten Pflege bedarf, um jenen vollkommenen Wuchs zu erreichen, zu dem es bestimmt ist, und zu dem es von seinem ersten Keime aus emporgetrieben wird. Darum ist auch die Erziehung das eigentlich producirende Moment in demselben. Denn die Natur kann nur durch Pflege und Erziehung ihre Ausbildung erreichen. Die Erziehung nimmt darum in Platon's Weltstaat, mit Bezug auf die natürliche Bestimmung des Menschen, dieselbe Stelle ein, welche im Gottesstaate der Kirche die Religion hinsichtlich der übernatürlichen Bestimmung des Menschen einnimmt. Was das Leben und Gesetz der Kirche für den einzelnen Christ ist, das ist nach Platon's Auffassung die Erziehung in der sittlichen Ordnung des Staates für die einzelnen Bürger; sie bildet dieselben für die Bestimmung des Staates heran und fügt sie dem höchsten Zwecke des Staatslebens passend ein. Platon selbst spricht sich über diese Bedeutung der Erziehung also aus: [2]) „Macht sie eine gute Erziehung zu verständigen Männern, dann werden sie Alles leicht

---

1) ὅτι καὶ τοὺς ἄλλους πολίτας, πρὸς ὅ τις πέφυκε, πρὸς τοῦτο ἕνα πρὸς ἓν ἕκαστον ἔργον δεῖ κομίζειν, ὅπως ἂν ἓν τὸ αὑτοῦ ἐπιτηδεύων ἕκαστος μὴ πολλοὶ ἀλλ᾽ εἷς γίγνηται, καὶ οὕτω δὴ ξύμπασα ἡ πόλις μία φύηται ἀλλὰ μὴ πολλαί.

2) Ἐὰν γὰρ εὖ παιδευόμενοι μέτριοι ἄνδρες γίγνωνται, πάντα ταῦτα ῥᾳδίως διόψονται, καὶ ἄλλα γε ὅσα νῦν ἡμεῖς παραλείπομεν, τήν τε τῶν γυναικῶν κτῆσιν καὶ γάμων καὶ παιδοποιίας, ὅτι δεῖ ταῦτα κατὰ τὴν παροιμίαν πάντα ὅτι μάλιστα κοινὰ τὰ φίλων ποιεῖσθαι .... Καὶ μὴν πολιτεία ἐάν περ ἅπαξ ὁρμήσῃ εὖ, ἔρχεται ὥς περ κύκλος αὐξανομένη. τροφὴ γὰρ καὶ παίδευσις χρηστὴ σωζομένη φύσεις ἀγαθὰς ἐμποιεῖ, καὶ αὖ φύσεις χρησταὶ τοιαύτης παιδείας ἀντιλαμβανόμεναι ἔτι βελτίους τῶν προτέρων φύονται, εἴς τε τἆλλα καὶ εἰς τὸ γεννᾷν ὥς περ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζώοις.

durchschauen, und Anderes, was wir jetzt übergehen, den Besitz der Frauen und die Eheverbindungen und das Kindererzeugen, da dabei bewirkt werden muß, daß so viel wie möglich, wie es im Sprüchwort heißt, unter Freunden Alles gemeinschaftlich sei. Und gewiß eine Staatsverfassung, die einmal gut begann, schreitet, wie ein Kreis sich erweiternd, vor. Denn eine fortgesetzt zweckmäßige Erziehung und Unterweisung erzeugt gute Anlagen, und wenn ferner vorzüglichen Anlagen eine solche Erziehung zu Theil wird, so gedeihen sie wohl noch besser als bei früheren, in Bezug auf Anderes sowohl als, wie auch bei anderen Thieren, auf das Erzeugen." (423 d. u. 424 a.)

Einfacher und ausdrucksvoller läßt sich der Naturalismus in seiner edleren Gestalt nicht darstellen, als es von Platon in diesen Sätzen geschieht. Von einer wohlgeordneten Erziehung hoffte er eine vollständige Veredlung der Natur der Staatsbürger, die sich sogar in der Kindererzeugung fortpflanzen und so gewissermaßen ein besseres *Geschlecht heranbilden* sollte. Es liegt eine merkwürdige Consequenz in diesen Gedanken Platon's; er geht augenscheinlich darauf aus, in der Menschheit eine lebendige bleibende Anstalt der Gerechtigkeit zu begründen, von welcher in naturgemäßer Entwickelung das Heil auf alle Einzelne übergehen sollte.

Mit dieser Ansicht ist freilich das Prinzip der menschlichen Freiheit als entscheidendes Moment in der sittlichen Entwickelung vollständig bei Seite gesetzt. Durch die Erziehung *wird* jeder Einzelne zu dem *gemacht*, was die Natur der Anlage nach in ihn gelegt hat, — nicht seine freie Willensentscheidung macht ihn gut oder schlecht: „denn aus freiem Willen ist Keiner schlecht, sondern wegen irgend einer üblen Beschaffenheit des Körpers oder einer unverständigen Erziehung wird der Schlechte schlecht." Tim. 86 c.[1])

So sehr dieser antike, heidnische Gedanke dem ganzen Christenthum und dessen Gesetz der Freiheit widerspricht, so consequent geht er aus dem innersten Wesen des platonischen Denkens hervor. Platon betrachtete den nach dem göttlichen Ideal in der Menschheit gebildeten Musterstaat als etwas wahrhaft Göttliches, und glaubte deßhalb auch, daß derselbe sich ungestört forterhalten könne, so lange an der ursprünglichen Grundlage festgehalten würde. Er erblickte also in der

---

1) *Κακὸς μὲν γὰρ ἑκὼν οὐδείς, διὰ δὲ πονηρὰν ἕξιν τινὰ τοῦ σώματος καὶ ἀπαίδευτον τροφὴν ὁ κακὸς γίγνεται κακός.*

naturgemäßen Fortpflanzung des einmal begründeten Staates nur die nothwendige Folge von dem, was derselbe seinem Wesen und seiner Grundlage nach war.

Es darf darum an den ersten Grundsätzen der Erziehung durchaus nichts geändert werden. Die Uebung der Musik und Gymnastik muß als Mittel zur Bildung des Körpers und zur Veredlung der Seele fortgesetzt werden, wie es von Anfang an eingeführt wurde. (IV. 424—425.) Ein weiser Gesetzgeber hat zu dem Zweck über den Staat zu wachen und hat die Pflicht, alle Einrichtungen desselben stets nach den Bedürfnissen der Einzelnen zu regeln, und zwar nicht sowohl nach geschriebenen Gesetzen, als nach der ihn erfüllenden, dem ganzen Staate zu Grunde liegenden Weisheit. (IV. 426, 427, 428.)

Die an der Spitze des Staates als lenkende Macht den Besten innewohnende Weisheit und Vernunft wird sich aber natürlich nur in Wenigen finden, welche daher als Vertreter der Vernunft das Ganze so beherrschen müssen, wie im einzelnen Menschen die Vernunft über die untergeordneten Kräfte der Seele gebietet.

„Also durch den am wenigsten zahlreichen seiner Stände und Bestandtheile und das diesem innewohnende Wissen, durch den an der Spitze stehenden und herrschenden, dürfte wohl der naturgemäß gegründete Staat ein weiser sein; und der Natur nach, wie es scheint, ist diese Gattung von Menschen die seltenste, der die Theilnahme an diesem Wissen zukommt, welches von allem Andern allein Weisheit genannt zu werden verdient.“ [1]) (IV. 428e und 429a.)

Nebst der Weisheit, die den Staat beherrscht, ist, wie schon bemerkt, auch Tapferkeit nothwendig, welche ihn gegen seine Feinde vertheidigt. „Und demnach ist ein Staat durch einen Theil seiner selbst tapfer, weil er in diesem das Vermögen besitzt, in Allem die Meinung von Gefahrdrohendem aufrecht zu erhalten, daß es in denjenigen und solchen Dingen bestehe, welche und wie beschaffen sie der Gesetzgeber bei der Erziehung bekannt gemacht hat. Oder nennst du das nicht Tapferkeit?“ [2]) (429.b.)

1) *Τῷ σμικροτάτῳ ἄρα ἔθνει καὶ μέρει αὑτῆς καὶ τῇ ἐν τούτῳ ἐπιστήμῃ, τῷ προεστῶτι καὶ ἄρχοντι, ὅλη σοφὴ ἂν εἴη κατὰ φύσιν οἰκισθεῖσα πόλις καὶ τοῦτο, ὡς ἔοικε, φύσει ὀλίγιστον γίγνεται γένος, ᾧ προσήκει ταύτης τῆς ἐπιστήμης μεταλαγχάνειν ἣν μόνην δεῖ τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν σοφίαν καλεῖσθαι.*

2) *Καὶ ἀνδρεία ἄρα πόλις μέρει τινὶ ἑαυτῆς ἐστί, διὰ τὸ ἐν ἐκείνῳ ἔχειν δύναμιν τοιαύτην ἣ διὰ παντὸς σώσει τὴν περὶ τῶν δεινῶν δόξαν, ταῦτά τε αὐτὰ εἶναι καὶ τοιαῦτα, ἅ τε καὶ οἷα ὁ νομοθέτης παρήγγειλεν ἐν τῇ παιδείᾳ. ἢ οὐ τοῦτο ἀνδρίαν καλεῖς; —*

Doch besteht diese Tapferkeit nicht allein für den Stand der Krieger, sondern tritt in diesem Stande nur am ausdrucksvollsten hervor, ist aber mit ihrer Wirksamkeit über den ganzen Staat und alle dessen Angehörige verbreitet. Denn sie ist „ein Aufrechthalten in Allem, weil sie Jemand in der Betrübniß und in der Lust, in den Begierden und Befürchtungen aufrecht erhält und nicht aufgibt". [1]) (IV. 429. c.) Als „eine solche Kraft und als ein solches durchgängiges Aufrechterhalten der richtigen und den Gesetzen entsprechenden Meinung über das, was da Gefahr droht oder nicht, muß die Tapferkeit angesehen werden." [2]) (IV. 430 a.)

Wie also den gut eingerichteten Staat die Weisheit seiner Herrscher und Gesetzgeber nach allen Seiten hin erfüllt, so muß auch die Tapferkeit seiner Kriegsmänner in alle einzelnen Glieder des Staates eindringen, damit jedes derselben Tapferkeit in sich trage, gegenüber den Leidenschaften und Begierden und allen Bedrängnissen, die es zu erschüttern drohen.

Nebst diesen zwei Tugenden muß aber im gut eingerichteten Staate auch noch die Besonnenheit herrschen. Diese ist aber „ein Wohlgeordnetes, das Beherrschen gewisser Lüste und Begierden, und deßhalb und wegen eines Andern der Art, was uns so zu sagen, auf ihre Spur führt, erscheint sie als ein über sich selbst Herrschendes und wird so genannt." [3]) (IV. 430 d. 431 a.) Indem aber Platon die Besonnenheit als Selbstbeherrschung auffaßt, ist er dem eigentlichen Wesen dieser Tugend ganz nahe gerückt und definirt dasselbe genau, indem er das Selbstbeherrschen so erklärt: „dem Menschen selbst wohne in Bezug auf seine Seele etwas inne, theils ein Besseres, theils ein Schlechteres, und wenn von Natur das Bessere das Schlechtere bewältige, so nenne unsere Rede ihn einen sich selbst Beherrschenden — wenigstens lobe sie es; wenn aber durch schlechte Erziehung oder durch schlechten Umgang das Bessere, als das Geringere, der Uebermacht des Schlechtern unterliege,

---

1) *Διὰ παντὸς δὲ ἔλεγον αὐτὴν σωτηρίαν τῷ ἔν τε λύπαις ὄντα διασώζεσθαι αὐτὴν καὶ ἐν ἡδοναῖς καὶ ἐν ἐπιθυμίαις καὶ ἐν φόβοις καὶ μὴ ἐκβάλλειν.*

2) *Τὴν δὴ τοιαύτην δύναμιν καὶ σωτηρίαν διὰ παντὸς δόξης ὀρθῆς τε καὶ νομίμου δεινῶν πέρι καὶ μὴ ἀνδρίαν ἔγωγε καλῶ καὶ τίθεμαι.*

3) *Κόσμος πού τις ἡ σωφροσύνη ἐστὶ καὶ ἡδονῶν τινῶν καὶ ἐπιθυμιῶν ἐγκράτεια, ὥς φασι, κρείττω δὴ αὐτοῦ φαίνονται οὐκ οἶδ᾽ ὅν τινα τρόπον καλοῦντες, καὶ ἄλλα ἄττα τοιαῦτα ὥςπερ ἴχνη αὐτῆς λέγεται.*

dann tadle sie das als schmachvoll und nenne den so Beschaffenen von sich abhängig und zügellos." [1]) 431.a.

Diese Tugend der Besonnenheit hat nun das Eigenthümliche, daß sie in gleicher Weise Eigenthum aller Angehörigen des Staates ist und nicht wie die Tapferkeit in besonderer Weise dem Kriegerstand, noch wie die Weisheit in besonderer Weise den Herrschern, und erst durch diese, den Uebrigen zukommt. Deßhalb sagt er, „daß sie nicht wie die Tapferkeit und Weisheit, indem jede derselben Einem Stande innewohnt und die eine den Staat zu einem weisen, die andere zu einem tapfern macht, daß sie nicht in dieser Weise wirkt, sondern durchaus über den ganzen sich verbreitet und durch Alles eine vollständige Tonleiter und einen Einklang erzeugt unter den Stärksten und den Schwächsten und den mitten inne Stehenden, ob nun an Einsicht oder ob an Stärke oder auch an Mehrzahl, Geld oder irgend einem andern dem Aehnlichen; so daß wir wohl mit dem größten Rechte diese Eintracht für Besonnenheit erklären dürfen, für ein naturgemäßes Uebereinstimmen des Schlechtern und Bessern, welches von beiden, so im Staate, wie in jedem Einzelnen das Herrschende sein müsse.[2]) IV. 431d und 432a.

Die Besonnenheit bezeichnet also jene harmonische, sittliche Haltung des Staates, die das Ganze dadurch zusammenhält, daß sie die niederen Leidenschaften und Triebe dem höheren Zwecke unterwirft, so daß sein Streben nicht ein verwirrtes und leidenschaftliches, sondern ein harmonisches, einheitliches und gegenseitig in einander greifendes ist.

Diese Tugend muß darum im Einzelnen wirksam hervortreten als eine edle Selbstbeherrschung, durch Unterjochung der unedlen Triebe, so daß sie sich den klaren Vernunftabsichten willig unterwerfen.

---

1) Ἐν αὐτῷ τῷ ἀνθρώπῳ περὶ τὴν ψυχὴν τὸ μὲν βέλτιον ἔνι, τὸ δὲ χεῖρον, καὶ ὅταν μὲν τὸ βέλτιον φύσει τοῦ χείρονος ἐγκρατὲς ᾖ, τοῦτο λέγειν τὸ κρείττω αὐτοῦ — ἐπαινεῖ γοῦν —, ὅταν δὲ ὑπὸ τροφῆς κακῆς ἤ τινος ὁμιλίας κρατηθῇ ὑπό πλήθους τοῦ χείρονος σμικρότερον τὸ βέλτιον ὄν, τοῦτο δὲ ὡς ἐν ὀνείδει ψέγειν τε καὶ καλεῖν ἥττω αὐτοῦ καὶ ἀκόλαστον τὸν οὕτω διακείμενον.

2) Ὅτι οὐχ ὥςπερ ἡ ἀνδρία καὶ ἡ σοφία ἐν μέρει τινὶ ἑκατέρα ἐνοῦσα ἡ μὲν σοφὴν ἡ δὲ ἀνδρείαν τὴν πόλιν παρείχετο, οὐχ οὕτω ποιεῖ αὕτη, ἀλλὰ δί ὅλης ἀτεχνῶς τέταται διὰ πασῶν παρεχομένη ξυνᾴδοντας τούς τε ἀσθενεστάτους ταὐτὸν καὶ τοὺς ἰσχυροτάτους καὶ τοὺς μέσους, εἰ μὲν βούλει, φρονήσει, εἰ δὲ βούλει, ἰσχύϊ, εἰ δὲ, καὶ πλήθει ἢ χρήμασιν ἢ ἄλλῳ ὁτῳοῦν τῶν τοιούτων· ὥστε ὀρθότατ᾽ ἂν φαῖμεν ταύτην τὴν ὁμόνοιαν σωφροσύνην εἶναι, χείρονός τε καὶ ἀμείνονος κατὰ φύσιν ξυμφωνίαν, ὁπότερον δεῖ ἄρχειν καὶ ἐν πόλει καὶ εν ἑνὶ ἑκάστῳ.

Die Weisheit gibt also dem Staat die Gesetze, die Tapferkeit kräftigt ihn und die Besonnenheit zügelt ihn, damit er die weisen Gesetze mit ruhiger Ueberlegung und im rechten Sinn und Zweck beobachte.

Damit sind nun zwar die verschiedenen Tugenden, welche den Staat halten und tragen, zum Verständniß gebracht, aber es ist immer noch nicht bestimmt ausgesprochen, was das Wesen der Gerechtigkeit sei. Doch schon in dem bisherigen Gedankengange wurde ihre Spur immer verfolgt; der ganze Staat wuchs ja nach ihrer Idee heran, so daß wir ihr Wesen aus den bisherigen Erörterungen leicht herausheben können.

Platon stellte es bisher schon als die eigentliche Aufgabe des Staates hin, daß jedes einzelne Glied desselben, in Bezug auf das Ganze, das leisten müsse, wozu es von Natur vorzüglich geeignet sei. (IV. 433a.) Die Gerechtigkeit mit Bezug auf den Staat besteht also ungefähr darin, daß Jeder das Seinige thue (ibid.), ist also gewissermaßen sowohl die Grundlage der Besonnenheit, als der Tapferkeit und der Weisheit. Denn erst auf Grund der Gerechtigkeit ist der Weise an seiner Stelle weise, der Tapfere an der seinigen tapfer, und sind Alle wie es sich ziemt besonnen.

Es könnte nun die Frage entstehen, ob Besonnenheit, Tapferkeit und Weisheit nicht etwa gleich hohe Bedeutung im Staate haben, wie die Gerechtigkeit, durch die Jeder an seiner Stelle das Seinige thut. Platon beantwortet diese Frage einfach mit folgender Untersuchung: Er fragt sich, auf welchem Wege der gegründete Staat am ehesten und vollständigsten zu Grunde gerichtet werden könne, und gibt sich darauf die Antwort: der Staat würde dann zu Grunde gehen und unrettbar zerstört werden, wenn weder die Herrscher, noch die Krieger, noch die Gewerbsleute an ihrer Stelle ihre Pflicht thuen, sondern Einer in die Sphäre des Andern eingreifen und so eine Vielgeschäftigkeit Platz greifen würde, mit der dem Staate in gar Nichts mehr so gedient wäre, wie seine Bedürfnisse erfordern (IV. 433c—434b), und schließt dann: „Die Vielgeschäftigkeit und der Wechsel der Stände, deren drei sind, untereinander, bringt dem Staate den größten Nachtheil und dürfte vor Allem mit dem größten Rechte ein Uebelthuen genannt werden. Das ist demnach Ungerechtigkeit. Sprechen wir uns nun umgekehrt so aus: das angemess'ne Thun des gelderwerberischen, helferischen und wächterischen Standes, indem Jeder im Staate das Seinige thut, dürfte wohl von

Jenem das Gegentheil, „Gerechtigkeit“, sein, und den Staat zu einem gerechten machen.“ (IV. 434b.)[1])

So steht nun mit einem Mal das Wesen der Gerechtigkeit in seiner ganzen Bedeutung für den Staat klar vor uns da. Ihr Begriff geht mit dialektischer Consequenz aus der ganzen Untersuchung hervor. Er gleicht darin dem Begriffe des dialektischen Erkennens, den Platon im Theät. ebenfalls lange gesucht hatte und der sich ihm dann aus der ganzen Untersuchungsreihe wie eine reife Frucht klar und schön vor Augen stellte. Denn ebenso taucht nun die Idee der Gerechtigkeit als vollendetes, fertiges Ganze aus den Fluthen der Gedanken auf, wie die griechische Göttin aus den schäumenden Wellen des Meeres; Besonnenheit, Tapferkeit und Weisheit, legen sich als schöne Gewandung schmückend um die herrliche Gestalt, um sie noch schöner hervorzuheben.

Im Wesen der Gerechtigkeit ist Alles eingeschlossen, was den übrigen Tugenden ihre Bedeutung und ihren Werth gibt, und was in denselben zum Ausdrucke kommt. Die Gerechtigkeit des Staates prägt sich aus als Besonnenheit in seinem Leben, als Tapferkeit in seinem Streben und als Weisheit in seinen Gesetzen.

So besteht die vollendete, natürliche Sittlichkeit in dem Durchdrungensein aller öffentlichen Handlungen von der Idee der Gerechtigkeit. Sie ist die vollkommene Ausbildung der höhern Menschen-Natur im Staate wie im Einzelnen und die Unterwerfung der niedern unter deren Gesetze und Vernunftzwecke, und so die möglichst treue Wiederherstellung jener maßvollen Ordnung und Harmonie der Idealwelt, und die Heilung aller natürlicher Gebrechen des Menschen an den Gesetzen derselben![2])

---

1) Ἡ τριῶν ἄρα ὄντων γενῶν πολυπραγμοσύνη καὶ μεταβολὴ εἰς ἄλληλα μεγίστη τε βλάβη τῇ πόλει καὶ ὀρθότατ᾽ ἂν προςαγορεύοιτο μάλιστα κακουργία. Τοῦτο μὲν ἄρα ἀδικία. Πάλιν δὲ ὧδε λέγωμεν· χρηματιστικοῦ, ἐπικουρικοῦ, φυλακικοῦ γένους οἰκειοπραγία, ἑκάστου τούτων τὸ ἑαυτοῦ πράττοντος ἐν πόλει τοὐναντίον ἐκείνου δικαιοσύνη τ᾽ ἂν εἴη καὶ τὴν πόλιν δικαίαν παρέχοι.

2) Auf den ersten Blick scheint diese platonische Auffassung der Gerechtigkeit, als einer Harmonie und richtigen Ausgleichung des Höheren und Niederen im Menschen und in der Menschheit, von der aristotelischen durchaus verschieden zu sein. Doch bei einer aufmerksameren Vergleichung finden wir, daß die aristotelische Definition, welche die Gerechtigkeit als die μεσότης der ὑπερβολή und ἔλλειψις der Güter bestimmt (E. Nic. V. 3. 3 u. 4 p. 1131), doch die tiefste Verwandtschaft mit der platonischen hat. Platon sieht die Tugend und die Gerechtigkeit in der richtigen Vermittlung der höheren

Platon hat sich aber damit nicht einer puren Träumerei hingegeben und hat sich das Alles nicht blos willkürlich construirt, sondern hat seinen Staat ganz und gar durch das Fundament der menschlichen Natur gegründet. Er weist dieses nach IV. 435—441, indem er die drei genannten Tugenden, welche in der Gerechtigkeit ihr Centrum besitzen, auf die Dreitheilung der menschlichen Seele gründet, die wir aus seiner Seelenlehre schon kennen. Als besondere Eigenthümlichkeiten einer jeden dieser drei Seelensphären hebt er hervor, daß die oberste vernünftiger (*τὸ λογιστικόν*), die untere begehrlicher (*τὸ ἐπιθυμητικόν*) und die mittlere zornmüthiger (*τὸ θυμοειδές*) Natur sei; daß ferner die mittlere der Vernunft helfend zur Seite steht, um ihr die niedere Sphäre der Begierden zu unterwerfen.

Diese Dreitheilung macht er nun zur Grundlage des Staatslebens. Im Staate entspreche dem begehrlichen Theile der Einzelnseele der gelderwerbende Gewerbsstand (*τὸ χρηματιστικόν*), dem muthigen Theile der Kriegerstand (*τὸ ἐπικουρικόν*), und dem vernünftigen der berathende Stand der Herrscher (*τὸ βουλευτικόν*). „Ist, wie im Staate drei Stände ihm Halt geben, der gelderwerbende, helfende und berathende, so auch in der Seele dieses, das Zornmüthige oder Leidenschaftliche, ein drittes dem Vernünftigen seiner Natur nach, wenn es nicht durch eine schlechte Erziehung verkehrt wurde, hülfreiches? Nothwendig ein Drittes." 1) (IV. 440d. u. 441a.)

Daraus schließt er dann, daß, wie der Staat durch seine Herrscher, so der Einzelne durch seine Vernunft weise, und wie der Staat durch seine Krieger tapfer, so der Einzelne durch seine muthige Kraft tapfer sei, und daß ferner auch der Einzelne in derselben Weise gerecht sei, wie der Staat.

Wie aber bei dem Einzelnen aus der Begierde keine positive Tugend erwachsen kann, und er der Tugend der Besonnenheit nur dadurch theilhaftig wird, daß er die Begierde unterwirft und über sie herrscht, so bildet sich auch im Staate aus dem dritten Stande keine

---

und niederen Seele und der ihnen entsprechenden Stände im Staate, Aristoteles dagegen in der gehörigen Vermittlung des Verhaltens und der Thätigkeit der Seele. Der Grundgedanke bleibt sich also gleich, blos die Anwendung desselben ist bei beiden verschieden.

1) *Ἦ καθάπερ ἐν τῇ πόλει ξυνεῖχεν αὐτὴν τρία ὄντα γένη, χρηματιστικόν, ἐπικουρικόν, βουλευτικόν, οὕτω καὶ ἐν ψυχῇ τρίτον τοῦτό ἐστι τὸ θυμοειδὲς, ἐπίκουρον ὂν τῷ λογιστικῷ φύσει, ἐὰν μὴ ὑπὸ κακῆς τροφῆς διαφθαρῇ; ἀνάγκη τρίτον.*

eigentliche Tugend heraus, und die Besonnenheit des Staates besteht darin, daß die drei Stände sich gegenseitig in dem richtigen Verhältnisse unter- und überordnen, und so eine wahrhafte innere Harmonie und Einheit herstellen, indem die beiden höheren Stände über die niederen herrschen.

Dieses vermögen sie aber nur, wenn sie selbst in gehöriger Weise das Ihrige thun und sich durch gute Erziehung ihrer höheren Aufgabe gewachsen zeigen.

„Kommt es nicht dem vernünftigen Vermögen zu, zu herrschen, da es weise ist und die Obhut über die ganze Seele hat, dem zornmuthigen aber, jenem unterthänig und beiständig zu sein? — Allerdings. Wird nun nicht, wie wir sagten, die Mischung der Musik und Gymnastik sie zur Uebereinstimmung bringen, indem sie das Eine durch schöne Reden und Unterweisungen anspannt und auferzieht, das Andere durch Zureden abspannt und durch Wohlklang und Rhythmus mildert? Ja, gewiß. — Und diese Beiden, so auferzogen und nachdem sie die in Wahrheit ihnen zukommende Belehrung und Unterweisung erhielten, werden über das Dritte, das Begehrliche walten, welches am meisten in der Seele eines Jeden sich geltend macht und welches seiner Natur nach das durch Geld Unersättlichste ist; dieses werden die Beiden beaufsichtigen, damit es nicht durch Ueberfüllung mit den sogenannten körperlichen Lüsten stark und kräftig werdend, das Seinige nun nicht thue, vielmehr es sich unterwürfig zu machen und darüber eine Herrschaft sich anzumaßen versuche, worüber seinem Range nach es ihm nicht zukommt, und damit es nicht die gesammte Lebensweise Aller verkehre.“ [1]) (IV. 441d u. 442a.)

Weil die Grundverhältnisse des großen Staatslebens mit denen des Einzelnen durchaus übereinstimmen, so ist auch die Gerechtigkeit dem Wesen nach im Staate dasselbe, wie im Einzelnen. Sie ist die innere Ordnung im Menschen, durch welche die einzelnen Seelenkräfte

---

1) *Οὐκοῦν τῷ μὲν λογιστικῷ ἄρχειν προσήκει, σοφῷ ὄντι καὶ ἔχοντι τὴν ὑπὲρ ἁπάσης τῆς ψυχῆς προμήθειαν, τῷ δὲ θυμοειδεῖ ὑπηκόῳ εἶναι καὶ ξυμμάχῳ τούτου; πάνυ γε. Ἆρ᾽ οὖν οὐχ ὥς περ ἐλέγομεν, μουσικῆς καὶ γυμναστικῆς κρᾶσις ξύμφωνα αὐτὰ ποιήσει, τὸ μὲν ἐπιτείνουσα καὶ τρέφουσα λόγοις τε καλοῖς καὶ μαθήμασι, τὸ δὲ ἀνιεῖσα, παραμυθουμένη, ἡμεροῦσα ἁρμονίᾳ τε καὶ ῥυθμῷ; καὶ τούτω δὴ οὕτω τραφέντε καὶ ὡς ἀληθῶς τὰ αὑτῶν μαθόντε καὶ παιδευθέντε προστήσετον τοῦ ἐπιθυμητικοῦ, ὃ δὴ πλεῖστον τῆς ψυχῆς ἐν ἑκάστῳ ἐστὶ καὶ χρημὰτων φύσει ἀπληστότατον κ. τ. λ.*

ihre rechte Wirksamkeit haben, so daß die höheren herrschen und die niederen, wie sich's ziemt, unterworfen sind. „Sie ist dasjenige Verhalten des Menschen, welches keinem in ihm Liegenden gestattet, Fremdes zu betreiben, noch den Seelenvermögen ihre Rollen zu vertauschen." u. s. w. IV. 443 c. [1])

Wir sehen, das Wesen der Gerechtigkeit zeigt sich im großen Menschen des Staates, nur in erweiterter Form, als dasselbe, wie im Einzelnen. Es schlägt darum im Einzelnen auch in derselben Weise in die Ungerechtigkeit um, wie im Staate. Ihr Organismus wird von demselben Feind und in derselben Weise zerstört und aufgelöst.

„Muß sie (die Ungerechtigkeit) nun nicht dagegen eine Art von Zerwürfniß dieser drei Seelenvermögen sein und ein vielgeschäftiges und ungehöriges Thun und ein Auflehnen eines Theiles gegen das Ganze der Seele, damit er in ihr, ohne dazu geeignet zu sein, herrsche, während er von Natur vielmehr so beschaffen ist, daß es ihm geziemt, dem unterwürfig zu sein, was dem zum Herrschen bestimmten Vermögen angehört? So etwas, denk' ich, werden wir behaupten, und eine Verwirrung und verkehrte Richtung dieser Vermögen sei die Ungerechtigkeit und Zügellosigkeit und Feigheit und Unwissenheit und mit Einem Wort jede Schlechtigkeit." IV. 444 b. [2])

Die Gerechtigkeit des Staates wie des einzelnen Menschen ist also durchaus ein Produkt der Natur, sie ist ein Wohlbefinden des Menschen und der Menschheit, indem die Natur ihrer höheren Aufgabe entspricht. Kein Zug ihres Wesens geht über das Naturgebiet hinaus. Platon vergleicht darum auch die Gerechtigkeit der Seele mit dem Körperleben und findet, daß sie in der Seele etwas ganz Aehnliches sei, wie im Körper die Gesundheit. „Gesundheit schaffen heißt: das im Körper Vorgehende so ordnen, daß es der Natur gemäß untereinander so den Vorrang behaupte, wie nachstehe, Krankheit aber so, daß das Eine über ein Anderes der Natur zuwider herrsche und von

---

1) *Μὴ ἐάσαντα τἀλλότρια πράττειν ἕκαστον ἐν αὐτῷ μηδὲ πολυπραγμονεῖν πρὸς ἄλληλα τὰ ἐν τῇ ψυχῇ γένη. κ. τ. λ.*

2) *Οὐκοῦν στάσιν τινὰ αὖ τριῶν ὄντων τούτων δεῖ αὐτὴν εἶναι καὶ πολυπραγμοσύνην καὶ ἀλλοτριοπραγμοσύνην καὶ ἐπανάστασιν μέρους τινὸς τῷ ὅλῳ τῆς ψυχῆς, ἵν' ἄρχῃ ἐν αὐτῇ οὐ προσῆκον, ἀλλὰ τοιούτου ὄντος φύσει οἵου πρέπειν αὐτῷ δουλεύειν τῷ τοῦ ἀρχικοῦ γένους ὄντι. Τοιαῦτ' ἄττα, οἶμαι, φήσομεν καὶ τὴν τούτων ταραχὴν καὶ πλάνην εἶναι, τήν τε ἀδικίαν καὶ ἀκολασίαν καὶ δειλίαν καὶ ἀμαθίαν καὶ ξυλλήβδην πᾶσαν κακίαν.*

einem Andern beherrscht werde? — Wird nun nicht dagegen Gerechtigkeit schaffen auch heißen, das in der Natur Vorgehende so ordnen, daß es der Natur gemäß untereinander so den Vorrang behaupte, wie nachstehe, Ungerechtigkeit aber, daß das Eine über ein Anderes der Natur zuwider herrsche und von einem Andern beherrscht werde?" —

„Tugend dürfte demnach wohl, scheint es, ein Gesundsein und eine Wohlgestalt und ein Wohlbefinden der Seele, Laster aber ein Siechthum und eine Mißgestalt und eine Schwächlichkeit derselben sein? So ist's."[1]) (IV. 444 d.)

Wie sehr Platon davon durchdrungen ist, daß die Gerechtigkeit eine Gesundheit der Seele und des Staates sei, zeigt sich auch darin, daß er mit dieser Bestimmung ihres Begriffes am Schlusse seiner Untersuchung über die Gerechtigkeit angelangt zu sein und ihr eigentliches Wesen gefunden zu haben gesteht. Auf der Höhe des wahren Tugendbegriffes angelangt, sieht er sie als ein geordnetes Ganzes dastehen, während ihr gegenüber das Laster viel verzweigt und mannigfaltig ist, weil es eben nur aus dem Zerfall der Tugend hervorgeht.

„Allerdings scheint mir, wie von einer Warte aus, da wir mit unserer Untersuchung so hoch uns erhoben haben, Eine Gattung der Tugend zu bestehen, aber unendliche des Lasters; unter ihnen sind etwa vier, die zugleich einer Erwähnung verdienen."[2]) (IV. 445 b.)

Natürlich gibt es auch eben so viele Arten des Lasters im Staate, wie in der Seele, weil den verschiedenen Stufen des Zerfalls der Seele, die Stufen des zerfallenden Staatslebens vollkommen entsprechen. Als die vollkommenste Staatsform stellt er das Königthum hin, wenn Einer herrscht, und dann die Aristokratie, wenn Mehrere und zwar die Besten herrschen. Damit nun schließt, und zwar mit dem Ende des IV. Buches, der I. Theil seiner Untersuchungen über den Staat. Ehe wir nun seinen Gedanken weiter folgen, wollen wir erst unsere eigenen Gedanken, die sich uns bei Platon's Darlegung des Wesens der Gerechtigkeit aufdrängten, Ausdruck geben.

---

1) Ἀρετὴ μὲν ἄρα, ὥς ἔοικεν, ὑγίειά τέ τις ἂν εἴη καὶ κάλλος καὶ εὐεξία ψυχῆς, κακία δὲ νόσος τε καὶ αἶσχος καὶ ἀσθένεια. Ἔστιν οὕτως.

2) Καὶ μὴν ὥς περ ἀπὸ σκοπιᾶς μοι φαίνεται, ἐπειδὴ ἐνταῦθα ἀναβεβήκαμεν τοῦ λόγου, ἓν μὲν εἶναι εἶδος τῆς ἀρετῆς, ἄπειρα δὲ τῆς κακίας, τέτταρα δ' ἐν αὐτοῖς ἄττα ὧν καὶ ἄξιον ἐπιμνησθῆναι.

Vor Allem muß es Jedem, der dem bisherigen Gedankengange Platon's mit einiger Aufmerksamkeit gefolgt ist, aufgefallen sein, daß er die persönliche Freiheit des Menschen und dessen Pflichten gegen Gott und gegen göttliche Gebote gar nicht erwähnt. Wer unsere, an verschiedenen Stellen ausgesprochene Ansicht, daß Platon die Freiheit und die derselben entsprechende höhere Pflichtenlehre nicht begriffen habe, anfangs hätte bezweifeln wollen, wird uns jetzt gewiß vollkommen beistimmen. Denn betrachten wir zunächst das Verhältniß der Einzelnen zum Staate, so ist im Staate Jeder das, wozu ihn seine Naturanlagen befähigen. Er gehört dem Gewerbsstande, dem Kriegerstande, dem Herrscherstande an, weil das naturgemäße Bedürfniß des Staates und dessen Idee ihn um ihretwillen dahin stellt. Die Natur des Staates verlangt, daß das Individuum in seinen Organismus so einwachse, wie es ihm am entsprechendsten dient.

Es ist also nicht freier Gehorsam, der den Einzelnen an den Staat knüpft, es ist ein Naturgesetz. Der Gewerbsstand wird von den Herrschern und Kriegern nicht auf Grundlage einer Gewissenspflicht regiert, sondern weil diese beiden Stände ihm an natürlichem Gewicht und Ansehen und durch höhere Befähigung überlegen sind. Sie nützen ihn aus für die höheren Staatszwecke, wie auch sie selbst nur der Idee des Staates dienen. Ebenso verhält es sich mit dem einzelnen Menschen. Die niederen Begierden werden von der Vernunft gezügelt, weil sie ein edleres Vermögen und durch den Muth unterstützt viel kräftiger ist, so daß sie eine Ordnung im Seelenwesen herzustellen vermag, welche die zersetzenden Begierden nicht zu schaffen vermögen. So ist es denn auch im Einzelnen nur die natürliche Präponderanz der Vernunft, welche entscheidet.

Diese so natürlich construirte Gerechtigkeit sieht sich nun sehr schön an. Wenn sich jedoch im Staate die niederen Stände den höheren nicht unterwerfen wollen, wie ist dann dieser Gerechtigkeitszustand möglich, ohne ein höheres Gesetz, als das der Natur? Und wie ist es beim einzelnen Menschen, wenn die Begierde in ihm mächtiger ist, als die Vernunft, und wenn sie die Vernunft aus der gebührenden Herrschaft verdrängt? Wie ist es, wenn die Vernunftanlagen noch gar nicht vollkommen ausgebildet sind? Die Begierde hat ja immer den Vortheil, daß sie sich ohne Erziehung ausgestaltet, ja, daß sie sich in dem Maße kräftiger ausbildet, als die Erziehung mangelt.

Wie schwer wird darum der Fall eintreten, daß sich in einem Menschen durch blos natürliche Entwickelung die niedere Natur der höhern gleichmäßig unterordnet? Die platonische Erziehung, die ebenfalls nicht über der Natur steht, und in deren Ausbildung nur das höchste Gesetz erblickt, kann den Mangel eines höhern Prinzips nicht ergänzen. Denn erstens, woher kommen so vortreffliche Erzieher, da sie ja erst selbst zu dem erzogen sein müssen, wozu sie Andere erziehen sollen? Wenn sie nicht vom Himmel fallen, ist es schwer, solche zu finden. Und angenommen, es finden sich welche, so können sie nur sich selbst oder Andere, die ihnen ähnlich sind, als Muster hinstellen, um dadurch Motive zu gewinnen, daß man auf ihren Erziehungsweg eingehe. Sie können zwar die Motive der Vernunft geltend machen, doch dagegen kann der Zögling das Motiv der Begierden für sich in Anspruch nehmen, das ja ebenfalls in der Natur liegt. Freilich kann ihm dann leicht bewiesen werden, wie Platon es so glänzend that, daß die Begierden zerstörend wirken und im Staate wie im Einzelnen zu Unordnung und Gemeinheit führen, aber dafür scheinen sie auch für den Moment um so lockender und lohnender. Kurz, es hat die größten Schwierigkeiten in dem einzelnen Menschen, noch viel mehr aber im Staate, diese Naturordnung der Gerechtigkeit herzustellen.

Dabei wollen wir aber unserm Platon gern zugestehen, daß er von dem Standpunkte der natürlichen Vernunft aus ganz im Rechte sei; aber es kann eben von der Natur aus nicht Alles geleistet werden, was die natürliche Vernunft verspricht. Denn wenn verschiedene Partheien auf demselben Boden stehen, wie hier die Begierde und die Vernunft auf dem Boden der Natur, und also insoweit auch gleiche Ansprüche machen, entscheidet nicht die eine oder die andere von ihnen, sondern ein höherer Richter, ein höheres Gesetz.

Die Vernunft kann sich darum nicht aus sich selbst über die Begierden auf den Herrscherthron erheben, sie muß nebst ihrer vornehmern und edlern Natur auch höhere Rechtsansprüche und zwar aus einem höhern Gesetze aufweisen. Allerdings beruft sich Platon auf die Idee und auf jene himmlische Staatsordnung, durch die er seinen ganzen Weltstaat zu begründen strebt. Aber für diesen himmlischen Idealstaat bleibt er uns am Ende doch den Beweis schuldig. Daß es wirkliche Ideen, sittliche und intellectuelle, gebe, hat er wohl bewiesen, aber die wirkliche Erschließung seines Reiches der Ideen, und eine solche Constatirung desselben, wie es für seinen Zweck nothwendig

wäre, hat er nicht zu Stande gebracht. Er hat seinen tiefen Ahnungen durch sein poetisches und dialektisches Talent eine klassisch schöne Darstellung gegeben, hat der Vorstellung, dem Gefühl die Stütze der Wahrscheinlichkeit geboten, aber die positive Wahrheit des Ewigen, das in diesem Weltstaate verwirklicht werden soll, hat er nicht zu bieten vermocht.

Die Wahrheit konnte blos Der bringen, der von sich sagen durfte, daß er im Schooße des Vaters von Ewigkeit her gewesen sei; dieser allein konnte mit unerschütterlicher, unbezweifelbarer Autorität auftreten und nach den Gesetzen ewiger Wahrheit ein Reich der Gerechtigkeit auf Erden gründen. Er hat die Fundamente gelehrt und gelegt, nach welchen der niedere Mensch sich dem höhern unterordnen muß, und hat uns dies als ein Gesetz Gottes für unsere ewige Heilsordnung bewiesen und vorgehalten. Das konnte Platon nicht. Er ahnte blos das Ideal des gerechten Menschen, des gerechten Staates. Christus dagegen führte uns in sich selbst das Urbild des Gerechten vor Augen, wirkte auch für uns die wahre Gerechtigkeit und stellte sie als lebendiges, wirksames Gesetz in die Welt hin.

Platon steht vor der gefallenen Menschheit, wie vor einem zerstörten Tempel, an dem die Säulen geborsten, die Capitäle herabgebrochen und alle Theile trümmerhaft durcheinander geworfen sind. Sein sinniger Geist fühlt heraus, was die Säulen und den Bau krönen und was die Unterlage bilden müsse, aber er hat nicht die Kraft, was oben stehen soll, auch zu erheben und nach oben zu richten; so klar ihm auch die Vernunft den Plan des zerstörten Baues vorhält, das Gesetz der Schwere, das die gewaltigen Trümmer am Boden hält, kann nicht überwunden werden durch den bloßen Gedanken, daß es vernünftig und richtig sei, wenn die Capitäle auf den Säulen, und wenn der krönende Giebel und die Architrave auf den Capitälen ruhen. Er hatte gut reden von der schönen Vernunftordnung, die in seinem Begriff der Gerechtigkeit lag, er mochte der Menschheit noch so überzeugend zurufen, daß sie nur in dieser Ordnung ihrer wahren und edlern Natur wieder theilhaftig werden könnte; die Menschheit war zu tief gefallen; die Vernunft lag wie die stolzen Capitäle eines Tempels selbst am Boden, und das Gewicht der Begierlichkeit herrschte über sie. Die ganze heidnische Vernunft war ja inficirt wie das Begehrungsvermögen. Platon konnte dies täglich an den vielberühmten und vielbeklatschten Sophisten und Rednern seiner eigenen Zeit beobachten.

Die Vernunftordnung, von der er so Schönes erwartete, war wohl einmal im Menschen gewesen, aber diese ehemalige vernünftige Ordnung war nur Folge einer höhern ordnenden Macht, nur Folge und Auswirkung des übernatürlichen Gnadenstandes, in dem die ersten Menschen sich befanden. Und diese Vernunftordnung war sofort zerfallen, als das heilige Band der Gottesgnade durch den Menschen frevelhaft zerrissen worden war. Und wie sollte nun dieselbe Vernunftordnung, welche von Anfang an nicht das tragende, sondern das getragene, nicht das ordnende, sondern nur das von einer höhern Ordnung abgeleitete Gesetz war, in ihrem zerrütteten Zustande die ebenfalls zerrüttete Menschheit wieder aus eigener Kraft zur Ordnung führen?

So wenig ein zerstörter Bau sich wieder aufrichtet, wenn ein Bauverständiger herausfindet, in welche schöne Form ihn einstens sein erster Baumeister gebracht habe, ebensowenig konnte die Menschheit sich an Platon's Vernunftsystem wieder aufrichten, so eindringlich er ihr auch vorhielt, wie nach ursprünglicher Ordnung Alles in ihr zusammengehöre. Es mußte wieder die höhere Macht, die höhere ordnende Hand herbeikommen, um Alles dahin zurückzuführen, wo es ehemals war, und wohin es gehört. Was nützen alle schönen Pläne zur Aufrichtung der gefallenen Menschheit, was alle philosophischen Systeme! Sie sind nur, was sie bei Platon waren, glänzende Erinnerungen an das, was war und wiederkommen sollte, wenn zurückgeschafft würde, was der Mensch verscherzt hatte.

Doch wollen wir damit dem schönen Gedanken Platon's nicht zu nahe treten, wir wollen ihm alle Anerkennung zollen, die ihm gebührt, wir wollen ihm zugestehen, daß er richtig durchschaut habe, welche Ordnung der Naturseite des menschlichen Wesens zu Grunde liege. Wir wollen durchaus nicht läugnen, daß er damit ein Zeugniß gebe, daß in der Heidenwelt noch der große Gedanke von einer Restauration der Menschheit wohnte und daß derselbe ihr in vielen Zügen klar und richtig vorgeschwebt habe. Nur das geben wir nicht zu, daß in diesen Gedanken und in diesen richtigen Ahnungen schon die christliche Wahrheit und schon ein Mittel zur Besserung der Menschheit enthalten sei.

Und wir glauben, daß wir dem tiefern Wesen Platon's dadurch um so mehr gerecht werden. Denn gewiß hatte er selbst, wie wir auch am Ende seiner großen Abhandlung über den Staat sehen werden, eine Ahnung davon, daß das, was er in seinem Staate als das Nothwendige

und Richtige hinstellte, nicht durch sein Staatssystem selbst, sondern durch eine große glückselige Katastrophe in der Menschheit zu Stande gebracht werden würde. Er fühlte wohl selbst, daß er mehr ein Prophet der natürlichen Vernunft und jener alten göttlichen Ueberlieferungen sei, die sich, wenn auch verdüstert und verkümmert, dennoch auch im Heidenthum noch forterhalten hatten, und die er zu sammeln und zum Ausdrucke zu bringen von der Vorsehung berufen war. Er selbst konnte nicht in jenes übernatürliche Lebensgebiet hinüberschauen, aus welchem das Heil der Zukunft herabkam; der Horizont der Natur begränzte den Blick seiner Gedanken.

Aber das dämmernde Morgenroth der Zukunft warf doch auch dem heidnischen Denker einiges Licht zu, das in die göttliche Führung der heidnischen Geschichte, welche dieser Zukunft entgegenging, herabfloß. Denn sonst hätte er nicht so freudig, nicht so hoffnungsvoll all das aussprechen können, seine Gedanken hätte statt dieses frischen Muthes düstere Schwermuth erfüllen müssen, da er selbst ein zu offener, ein zu klarer Denker war, als daß er nicht hätte fühlen müssen, er selbst sei nicht im Stande, das zu verwirklichen, an dessen Verwirklichung er so fest glaubte. Wäre also seine Hoffnung nicht instinktmäßig auf etwas Höheres gerichtet gewesen, so hätte er seine Lehre vom Staat unmöglich ohne die düstersten Gefühle niederschreiben können. Er ahnte gewiß, daß er in höherer Pflicht und mit einer höhern Aussicht schreibe, als seine eigene Philosophie ihm klar eröffnen konnte.

Um nun noch näher auf Platon's Begriff der Gerechtigkeit einzugehen, so hat derselbe nicht die entfernteste innere Verwandtschaft mit dem Begriff der christlichen Rechtfertigung und mit der uns von Christus erworbenen Gerechtigkeit. Denn die christliche Rechtfertigung, welche sich auf die von Christus erworbene Gerechtigkeit stützt, ist die Wiederherstellung jener höhern Ordnung des Lebens, welche die gestörte Gnadenbeziehung zwischen Gott und uns wieder neu begründet und die Ordnung der Kräfte unserer Natur als ihre Folge in sich einschließt. Bei Platon dagegen ist die Gerechtigkeit nichts Anderes, als diese Naturordnung selbst, welche er zur prinzipiellen erhebt, anstatt sie als secundäre aufzufassen.

So tritt denn in diesem Hauptbegriff der platonischen Speculation wieder der tiefste Unterschied zwischen der heidnischen und christlichen Anschauung hervor, der sich besonders darin auch sehr scharf ausspricht, daß Platon von seiner Gerechtigkeit lehrt, sie pflanze sich im Staate,

wie im Einzelnen nach demselben Naturprozesse fort, wie sich eine veredelte Schaafheerde forterzeuge. Im entschiedensten Gegensatze hiemit, wird die christliche Rechtfertigung nur als eine durch den freien Willen angeeignete, von der freien Gnadenwirkung Gottes bewirkte Erhöhung und Heiligung der Seele betrachtet; dieselbe kann darum auch durch die freie That des Menschen wieder verloren gehen und für ihn wenigstens wieder vernichtet werden. Freilich kann jene Gerechtigkeit, die uns durch Christus erworben ist, das heißt seine Rechtfertigungsgnade, auch nicht mehr verloren gehen. Sie ist niedergelegt in der Kirche. Der Einzelne kann sich ihrem belebenden Organismus entziehen, sie selbst bleibt jedoch unverletzt. Aber sie beruht eben auch nicht auf einem Naturgesetz. Denn auf dieses gegründet, wäre sie ja auch der Veränderung unterworfen, welche Platon in seinem „Staate" befürchtet, so sehr er an die Fortdauer der einmal eingetretenen Veredlung desselben durch die Gerechtigkeit zu glauben geneigt ist. — Die Kirche beruht im Gegentheil auf dem Willen, auf der Liebe, auf der Wirksamkeit Gottes, ist ein Werk des heiligen Geistes, als welches sie über dem Wandel und Zerfall der Natur des Einzelnen und der ganzen Menschheit unverletzt und unverletzbar besteht und fortdauert.

Platon hatte gefühlt, daß eine solche unzerstörbare Anstalt in der Menschheit nothwendig sei, wenn die Gerechtigkeit in ihr herrschen und zur Geltung kommen sollte. Da aber eine Gottesanstalt wie die Kirche nicht vorhanden war, so suchte er eine solche auf dem Boden der menschlichen Gesellschaft aufzubauen. Er hielt sich dazu um so mehr berechtigt, als er der menschlichen Natur selbst das Göttliche innewohnend glaubte, und deßhalb in seinem Staate ein göttliches Gesetz verwirklicht zu sehen vermeinte. Indem er aber so die Gerechtigkeit auf die wandelbare Natur des Menschen zu gründen genöthigt war, wurde ihr unwandelbarer Charakter auch mit in die Wandelbarkeit hineingezogen, und so kommt Platon, wie wir sehen werden, dahin, sich gestehen zu müssen, daß die Idee der Gerechtigkeit im Staate wieder zerfalle. Der die menschlichen Verhältnisse organisirenden Idee der Gerechtigkeit begegnet also dasselbe, was der den Kosmos organisirenden Gottheit, welche die unveränderliche Natur des Seins an sich trägt, und doch in den Prozeß der Weltbildung hineingezogen wird. — Wenn sich die im Staate einmal begründete Gerechtigkeit wirklich naturgemäß fortpflanzen könnte, so wäre ja eine

Auflösung des Staates durch Ungerechtigkeit ganz unmöglich; die einmal verwirklichte Idee könnte nicht dem Prozesse der Vergänglichkeit unterliegen.

Aber das war eben der schwache Punkt an der platonischen Philosophie. Auf dem Gebiete der Ethik sollten seine Anschauungen über die Ideen praktisch durchgeführt und in's wirkliche Leben übersetzt werden. Da zeigt es sich denn, daß sie sich mit demselben ohne Widerspruch nicht vereinigen lassen. Es ist dies aber ein Widerspruch, der allen pantheistischen Anschauungen zu Grunde liegt. Da sie das Göttliche in den Erscheinungen festzuhalten suchen, sind sie gezwungen, auch dem Wechsel der Erscheinungswelt sein volles Recht einzuräumen, so daß dann natürlich auch das Göttliche in diesen Prozeß hineingezogen wird. — Dennoch aber liegt in dem Gedanken Platon's eine tiefe und bedeutsame Wahrheit, die erst in der katholischen Kirche zu ihrer vollen Verwirklichung gekommen ist.

Platon wollte aber in seinem Staate zwei Aufgaben mit einander verbinden, die sich gar nicht mit einander verbinden lassen. Dieselbe Staatsform sollte auf der einen Seite die natürlichen Bedürfnisse des Menschen erfüllen und auf der andern zugleich das höchste Ziel desselben erreichen helfen. Beides zugleich kann aber nicht von derselben Anstalt geleistet werden.

Die christliche Anstalt ist deßhalb von ihrem göttlichen Stifter einzig und allein für die höheren Bedürfnisse des Seelenheils gegründet worden, wie sie ja auch auf ewigen, übernatürlichen Prinzipien beruht. Sie ragt zwar in die zeitlichen Verhältnisse hinein und leiht denselben ihre ewigen Prinzipien, aber das eigentliche Zeitliche überläßt sie der Sorge des Staates, dessen wandelbare Erscheinung sich den wandelbaren Bedürfnissen der Erde anschließt. Platon aber wies dem Staate Alles zu; derselbe sollte die Darstellung des Göttlichen und des Irdischen in einer und derselben Ordnung einschließen,[1]) sollte ewig sein, ohne doch der Gefahr der Vergänglichkeit, auf deren Boden er stand, entzogen zu sein.

---

1) Tüb. Quartalschrift, l. l. S. 516 heißt es: „So fällt dem (christlichen) Staate die Besorgung des nur Menschlichen, nur Natürlichen, überhaupt Endlichen, und nur dieses zu; dem Staate ist wesentlich, Grenzen zu haben; Flüsse, Gebirge, Zonen, Klimate ꝛc. bilden dieselben; es muß mehrere Staaten geben, wenn ein auch nur etwas erklecklicher Theil der Erde von Menschen bewohnt ist. Dies ist die christliche Ordnung; sie beruht, wie gesagt, auf der Unterscheidung des Schöpfers vom Geschöpfe, und auf der Wahrheit, daß Gott ewig und unveränderlich und Einer, das Geschaffene aber und

Die pantheistische Grundlage jener neuern Anschauungsweise, die ebenfalls Kirche und Staat zusammenwerfen will, kann in ihrer innersten Bedeutung nicht besser verstanden werden, als indem wir sie hier aus dem Standpunkte des antiken Lebens begründet sehen. Es begreift sich von diesem Standpunkte aus ganz leicht, warum der Pantheismus sich seiner Natur nach eine Verschiedenheit der Kirche vom Staate gar nicht zu denken vermag. Derselbe erkennt ja keine anderen Prinzipien an, als solche, die innerhalb der Natur liegen, da er keinen über die Natur erhabenen, persönlichen, sondern nur den der Natur immanenten Gott anerkennt. Weil nun der Mensch mit seinen natürlichen Kräften und Anlagen und für alle seine natürlichen Bedürfnisse im Staate den entsprechenden Boden findet, und man an kein Reich des Uebernatürlichen glauben will, so soll der Staat Alles für ihn sein.

Diese moderne Anschauung will darum das Christenthum, die Kirche, in den natürlichen Organismus des Staates hineinziehen, so daß nach der monströsen Anmaßung dieser Staatsweisen, der Staat über Dinge zu bestimmen hätte, die gar nicht innerhalb des Bereiches der Natur liegen können, z. B. über das, was zu glauben und was für das Gewissen verbindlich sei.

Zu einem so unglaublichen Widerspruch konnte der edle Grieche freilich nicht kommen! Er hatte ein gewisses Recht, im Staate Alles zu suchen, was für den höhern und was für den niedern Menschen Bedürfniß war, weil ihm das übernatürliche Reich noch nicht erschlossen und das übernatürliche Heil noch nicht geboten war. Er gerieth nur in den Widerspruch, daß er einen Staat, der Fortdauer haben sollte, an vergängliche Verhältnisse zu knüpfen suchte aber er blieb doch von dem horrenden Irrthum frei, übernatürliche und einzig dem freien persönlichen Willen angehörige Beziehungen mit einer absoluten Staats-Maschine regieren und bevormunden zu wollen.

Es ist dies derselbe Widerspruch, dem wir schon öfters begegneten,

---

Endliche wechselnd und mannichfaltig ist. Wie verhält sich nun hiezu der platonische, römische, heidnische Staat? Sehr einfach. Hier ist jene Scheidung nicht vorgenommen, das Unendliche ist begriffen als in oder an dem Endlichen seiend, Gott als der Begriff des existenten Seins; die Erscheinungswelt selbst, nicht als solche, aber ihr Wesen, das, was man ihr wahrhaftes Sein nennt, dieses Abstractum, ist als das Göttliche und als Gott erkannt. Fällt nun die ganze Endlichkeit dem Staate zur Verwaltung zu, so auch, und eben damit, das Unendliche, denn es ist ja von jener nicht getrennt."

wo wir im Christenthum Heidnisches sich geltend machen sahen. Derselbe durchzieht den ganzen Protestantismus. Denn die Irrlehre von der Einheit der Kirche und des Staates ist prinzipiell im Protestantismus begründet und von demselben ausgegangen. Der Satz cujus regio ejus et religio ist in der Anschauung des Protestantismus erzeugt. Wir wollen zwar nicht läugnen, daß auch schon vor den Zeiten des Protestantismus sich Ansätze zu diesem Grundsatze zeigten, ja, wir stellen selbst nicht in Abrede, daß man ihn seit der Entstehung des Protestantismus häufig in katholischen Ländern durchzuführen versuchte, indem man glaubte, wer das Land regiere, dürfe auch dessen kirchliche und religiöse Verhältnisse beherrschen, aber das stößt unsere Behauptung, daß dieser Grundsatz im Protestantismus seine prinzipielle Gestaltung und Durchbildung erlangt habe, nicht um. Denn wenn auch vor dem Protestantismus und außerhalb desselben dergleichen Erscheinungen vorkommen, so sind es nur unklare und undurchgebildete Ansätze einer Anschauung, welche der Protestantismus vollständig zu der seinigen gemacht und in ihrer ganzen Consequenz ausgebildet hat.

Diese protestantische Anschauung vom Staatskirchenthum hat aber ihre Entstehung darin, daß man protestantischer Seits den positiven Begriff des Glaubens läugnete und an die Stelle desselben die subjektive Thätigkeit des gläubigen Vertrauens setzte, und sich so gewöhnte, das Göttliche ganz nach dem Maßstabe des Individuums aufzufassen. So lag es denn nahe, daß auch die einzelnen Staaten an die Stelle der positiven Glaubenslehre, einen für alle Unterthanen gültigen Staatsbegriff des Glaubens zu stellen suchten. Denn wie aus der demokratischen Willkür stets die Tyrannei folgt, so folgte auch aus der Willkür, mit dem man protestantischer Seits den objektiven Glaubensbegriff zersetzte und die Kirche verläugnete, nothwendig die verallgemeinerte Willkür, oder die Tyrannei des Staates, welche auch deßwegen schon den Maßstab des Glaubens für Alle zu geben sich berechtigt glaubte, weil sonst die Willkür des Einzelnen total auflösend gewirkt haben würde.

Es könnte darum von protestantischer Seite aus nicht ganz mit Unrecht behauptet werden, der platonische Staat sei dem protestantischen Begriffe desselben entsprechend. Denn auch Platon macht den Staat zum obersten Gesetzgeber und Richter über alle Sittlichkeit und selbst über die Verehrung der Götter. Nur dürfte dann nicht be-

hauptet werden, dies sei etwas Christliches in Platon, sondern es müßte zugegeben werden, daß der Protestantismus in Platonisches indem er zurückgefallen sei die persönliche Freiheit des Einzelnen, in ihren heiligsten Beziehungen zu Gott, der Maschine des Staatslebens untergeordnet hat.[1]) Ehrlicherweise müßte aber auch eingestanden werden, daß Platon wenigstens das Recht und den Boden der Naturanschauung für sich habe, welches den protestantischen Staatskirchentheorien vollständig mangelt.

Ueberhaupt sehen wir aus der Darlegung des platonischen Staatssystems, wie die ganze antike Welt das Staatsleben auf einer Grundlage auffaßte, welche wir von unserm Standpunkte aus mit dem Namen der Tyrannei bezeichnen müßten. Denn wir sind durch das Christenthum ein für allemal an den Besitz der persönlichen Freiheit gewöhnt und im Besitze derselben gesichert. Und so nennen wir alle Regierungsformen, welche der persönlichen Freiheit zu nahe treten, tyrannisch, selbst wenn sie uns die größten natürlichen Vortheile bieten und uns zur vollsten und herrlichsten Entwickelung der natürlichen und industriellen Kräfte zu führen geeignet wären. Denn als höchstes Prinzip im christlichen Staat gilt nicht die Entwickelung der Natur, sondern die Beschützung der Freiheit, während im antiken Staate die von Platon dargelegte Naturentwicklung als höchstes Ziel aufgefaßt wurde. Es stand darum auch dem antiken Staate zur möglichst vollkommenen

---

1) Vergl. Tüb. Quartalschrift. S. 518: „Wenn daher besonders in der Republik des Platon die Verwandtschaft dieses Philosophen mit dem Christenthum gesehen wurde, weil jene Republik ganz wie die Kirche construirt sei: so sind wir hiedurch vollends in den Stand gesetzt, zu sehen, auf welche Art überhaupt eine Verwandtschaft des Platonismus (dem Wesen nach) mit dem Christenthum entdeckt wurde. Es konnte nur geschehen in Folge davon, daß man, auf den Standpunkt des blos natürlichen, d. h. heidnischen Bewußtseins gestellt, unter Gott und Göttlichem nichts Anderes verstand, als die Begriffsmomente des Seienden, und dann dies für das christliche Bewußtsein hielt. Es ist bekannt genug, daß dieser Pantheismus der der Hegel'schen Philosophie ist. (Daher denn auch, um von allem Andern zu schweigen, diese Philosophie Nichts von einer Kirche weiß.) Aber es muß wiederholt werden: Die Hegel'sche Philosophie und Alles, was aus ihr hervorgewachsen, ist nicht nur nicht das Christenthum, sondern directe Negation desselben. Nehmen wir als Christenthum das von der Kirche als solches überlieferte und bezeugte, so steht die Platon'sche mitsammt der modernen Philosophie als Paganismus dem Christenthum gegenüber, wie blos natürliches Bewußtsein dem auf göttlicher Offenbarung, näher: speziell göttlicher That gegründeten und von diesem objectiv Göttlichen charakterisirten Bewußtsein."

Ausführung dieses Prinzips zu, das einzelne Glied des Staates so zu gebrauchen, daß dasselbe nicht mehr sich, sondern nur dem Staate angehörte und am Gedeihen des Staates seinen einzigen Beruf fand. Die Tyrannei nach antiken Begriffen bestand nämlich darin, daß dem Einzelnen nicht dieser ihm von Natur zukommende Antheil am Staats-Wohl und Weh zuerkannt wurde, und daß die einzelnen Staatsangehörigen durch den Willen eines Einzigen ohne ihre Mitbetheiligung regiert wurden.

Die persönliche Freiheit war darum in dem vollkommenen Königthum und in der Aristokratie ebensowenig Zweck der Regierung als in der Tyrannei, und die letztere stand blos graduell tiefer, als jene besseren Regierungsformen, weil sie nicht so viel Garantie bot, daß die natürliche Kraft und Befähigung des Einzelnen im Staatsleben den gebührenden Antheil erhielt.

Im Grunde war aber jede antike Staatseinrichtung mit der christlichen verglichen tyrannisch. Es entschied nicht die Würde der menschlichen Freiheit, sondern die Natur, das Uebergewicht der angeborenen Kraft und Stellung im Staate, wie wir es von Platon ausgesprochen und im freien Athenienfischen Staate verwirklicht sehen. Denn die wenigen Bürger von Athen, die sich Freie nannten, konnten sich nur im Gegensatze zu ihren Sclaven so nennen; sie selbst waren ja dem Staate gegenüber ebenfalls Sclaven.

Dieser tyrannische Charakter im antiken Staatsleben [1]) tritt aber, um in unserer Betrachtung des platonischen Staatssystems nun weiter zu schreiten, insbesondere darin hervor, wie Platon das eheliche und

1) Vergl. Döllinger, Heidenthum und Judenthum § 118 S. 296. „Daß Platon das griechische Volk als allein zur Freiheit berechtigt (das Wort im antiken Sinne als nationale Unabhängigkeit genommen), alle barbarischen Nationen dagegen als rechtlos von Natur und zur Knechtschaft geboren betrachtet, kann nicht Wunder nehmen. Nun soll aber der Staat eine absolute Herrschaft über alle Lebensbeziehungen seiner Bürger ausüben, das individuelle Sonderleben soll ganz aufgehen im allgemeinen Staatsleben, der Eigennutz ausgerottet und eine völlige Gemeinschaft aller Interessen und Bestrebungen erreicht werden. Die Mittel, dieses Ziel zu erreichen, verrathen eine Verkennung und Mißachtung des Menschlich-persönlichen, eine Verblendung über die ethischen Beziehungen des Geschlechtsverhältnisses, welche späteren Zeiten bei einem Manne wie Platon fast unbegreiflich erscheinen mußte. Nicht nur verdammt er die große Masse der Staatsbewohner (den dritten Stand) zu unbedingter Dienstbarkeit; er will auch für die beiden herrschenden Stände Aufhebung des Eigenthums, und da dies nur durch Auflösung der Familie und Ehe zu erreichen ist, auch diese: das weibliche Geschlecht soll dem männlichen in der Erziehung und staatsbürgerlichen Thätigkeit gleichgestellt, das Weib mit allen männlichen Arbeiten belastet werden.“

das Familienleben und vor Allem die Stellung des Weibes im Staate auffaßt. Man hätte glauben sollen, Platon wäre, um sich das Ganze des Staatslebens zu erklären, von der Grundlage des Familienlebens ausgegangen, weil sich ja in diesem die ersten positiven Elemente zur Staatsbildung finden. Doch dies wäre seiner Grundanschauung nicht homogen gewesen. Denn daß das Familienleben die positive Grundlage des Staatslebens bilden solle, ist eine göttliche Anordnung, die dem Heidenthum fast ganz fremd geworden war. [1]) In der Familie tritt das Prinzip der persönlichen Autorität der Eltern und des Gehorsams, welchen die Kinder denselben zu erweisen haben, in seiner ursprünglichen Bedeutung hervor, und dieselbe kann also nur da richtig gewürdigt werden, wo das wechselseitige persönliche Verhältniß freier Ueber= und Unterordnung auf Grund eines göttlichen Gebotes anerkannt wird.

Diese Bedeutung des Familienlebens in seinem Verhältnisse zum Leben des Staates tritt am prägnantesten im jüdischen Volke hervor, welches deßhalb in der vorchristlichen Welt auch allein frei war und Institutionen besaß, welche die Freiheit schützten. Zwar hatte es nicht die Freiheit in dem Sinne, wie uns dieser Begriff im Christenthume aufgegangen ist, aber doch so wie es vor der Erlösung der Menschheit möglich war. Auch in den übrigen dem Judenthume näher stehenden Staaten des Orients stand die Familie noch in Achtung, doch war sie nicht wie im Judenthume durch das positiv=göttliche Gebot in ihrer unverletzbaren heiligen Würde geschützt, und hatte so auch nicht mehr ihre großartige Bedeutung für das Staatsleben, so daß diese Völker auch fast ausnahmlos in absoluter Tyrannei schmachteten.

Im Griechenthum dagegen, als in dem durchgebildetsten Heidenthum, tritt das Familienleben noch mehr zurück und fällt für das Interesse des Staates nur in Bezug auf die Erzeugung und auf das Fortpflanzen des Geschlechtes in's Gewicht.

Freilich räumte der griechische Staat gewissen Familien und edeln Geschlechtern einen hervorragenden Antheil an der Regierung des Staates ein, wie wir es auch bei Platon noch sehen werden. Aber nicht die Familie als solche, sondern nur gewisse Familien, hatten

---

1) Aristoteles berücksichtigt allerdings die Familie bei der Begründung des Staates, doch nicht in ihrer höhern Bedeutung, sondern nur insofern sie die Fortpflanzung des Geschlechtes ermöglicht und so die physische Wurzel des Staatslebens bildet. E. Eud. p. 1242. b. 1. Ausgabe d. Berl. Akad. von Bekker.

deßwegen für das Staatsleben eine größere Bedeutung, weil aus denselben für den Staat Mitglieder von vorzüglichen Naturanlagen hervorgingen, welche ihm besondern Nutzen brachten. Denn nur, was dem Staate nützte, war es, was er von seinen Angehörigen forderte, und nur die seinen Zwecken entsprechendste Ausbildung der Naturanlage war es, die er dem Einzelnen dafür wieder garantirte. Damit war aber die eigentliche Bedeutung des Familienlebens verkannt und übersehen, und der Staat gründete sich ganz auf die menschlichen Naturkräfte.

Natürlich mußte dadurch vor Allem die Stellung des Weibes im Staate der Anschauung unsers Philosophen gemäß in unwürdiger Weise aufgefaßt werden. Das Weib steht wohl in seiner Beziehung zur Familie in seiner Weise ebenso hoch als der Mann, wird es aber aus der Familie herausgestellt und, um einen andern Ausdruck zu gebrauchen, emancipirt und unter gleichen Gesichtspunkt mit dem Manne gebracht, so verliert es sofort seine eigenthümliche Würde und tritt, neben den Mann gestellt, natürlich tief unter ihn herab, weil es so nach einem Maßstabe bemessen wird, der seine Bedeutung und seinen eigenen Werth gar nicht in's Auge faßte.

Nach dem Maßstabe des Mannes gemessen ist das Weib schwach, nach seinem eigenen Maßstabe bemessen ist es groß und stark durch Zucht, Sitte und Schamgefühl und durch seine ganze Bedeutung für die Familie. Aber das konnte Platon als heidnischer Denker natürlich nicht begreifen. Er fühlte wohl, daß das Weib in dem antiken Staatsleben eine unwürdige Stellung einnahm, und hat gewiß in der Absicht, dieselbe zu bessern und demselben die gebührende Achtung zu sichern, den Vorschlag gemacht, dasselbe in Bezug auf den Staat so zu betrachten, als ob es vom Manne nicht verschieden und nur schwächer wäre, als er. Ganz unverkennbar spricht sich seine Absicht in dem folgenden Satze aus: „Es gibt unter den für den Staat Beschäftigten keine Beschäftigung für das Weib als Weib, noch für den Mann als Mann, sondern unter beiden Wesensgattungen sind die Naturanlagen in gleicher Weise vertheilt, und das Weib nimmt seiner Natur nach an allen Beschäftigungen Theil, und an allen der Mann, in allen ist aber das Weib schwächer, als der Mann.“ V. 455. d. [1]).

---

1) *Οὐδὲν ἄρα ἐστὶν ἐπιτήδευμα τῶν πόλιν διοικούντων γυναικὸς διότι γυνή, οὐδ' ἀνδρὸς διότι ἀνήρ, ἀλλ' ὁμοίως διεσπαρμέναι αἱ φύσεις ἐν ἀμφοῖν τοῖν ζῴοιν,*

Gerade in dem Vorschlag, welchen Platon hier macht, liegt aber der Grund, warum das Weib in dem antiken Staate nicht zur Geltung kam; man hatte es nicht in seiner eigenthümlichen Würde als Familienmutter und nicht in der ihm von Gott verliehenen keuschen Hoheit erkannt, und so war es zuletzt neben dem Mann heruntergesunken bis unter den Werth des Hausgeräthes. Indem also Platon das weibliche Geschlecht zu emancipiren sucht, macht er einen Vorschlag, durch welchen es naturgemäß der Verächtlichkeit und Gemeinheit preisgegeben wird. Denn hören wir nur, wie er seinen Vorschlag weiter durchführt.

Da nach seiner Ansicht die Frauen ihrer Natur nach, auch eine muthige Kraft haben, wie die Männer, ebenso auch eine vernünftige und eine Fähigkeit, irgend ein Gewerb zu betreiben, so müssen sie auch theils für den Krieg geübt, theils für die Staatsverwaltung ausgebildet werden; ja, er machte sogar den Vorschlag, daß sich die Weiber mit den Männern in der Musik üben, und auch an der Gymnastik derselben Theil nehmen sollten, „statt des Gewandes mit Tugend umhüllt.“ [1]) (V. 457. a.) Jeder begreift leicht, daß eine Emancipation des Weibes, wie Platon sie hier vorschlägt, nothwendig dessen ganze Würde zerstören mußte.

Zu noch größerer Verkennung der Würde des Weibes mußte jedoch der folgende Vorschlag führen: „daß alle diese Frauen allen diesen Männern gemeinsam seien, und keine mit keinem insbesondere zusammenlebe; daß ferner die Kinder ein Gemeingut seien, und weder der Vater sein Erzeugtes, noch der Sohn seinen Vater kenne.“ (V. 457. c.) [2]) Und damit wir nicht im Zweifel seien über das Prinzip dieser Auffassung des Weibes im Staate, fügt er weiter hinzu: „Ich denke wohl nicht, daß die Nützlichkeit werde in Zweifel gezogen werden, als ob es nicht sehr gut sei, daß die Frauen ein Gemeingut, sowie auch die Kinder wo möglich ein Gemeingut seien, sondern der größte Zweifel wird, denke ich, darüber sich erheben, ob es auch ausführbar sei oder nicht.“ (V. 457. c.)

καὶ πάντων μὲν μετέχει γυνὴ ἐπιτηδευμάτων κατὰ φύσιν, πάντων δὲ ἀνήρ, ἐπὶ πᾶσι δὲ ἀσθενέστερον γυνὴ ἀνδρός.

1) *ἀρετὴν ἀντὶ ἱματίων ἀμφιέσονται.*

2) *Τὰς γυναῖκας ταύτας τῶν ἀνδρῶν τούτων πάντων πάσας εἶναι κοινάς, ἰδίᾳ δὲ μηδενὶ μηδεμίαν συνοικεῖν· καὶ τοὺς παῖδας αἰ' κοινούς, καὶ μήτε γονέα ἔκγονον εἰδέναι τον αὐτοῦ μήτε παῖδα γονέα.*

Wir sehen, es ist die Tyrannei des Staatsbedürfnisses, um dessentwillen das Weib seiner eigenen Würde vollständig entkleidet und nach einem Maßstabe bemessen wird, der seine Schwäche hervorhebt. Damit ist auch die letzte Grundlage des ehelichen Lebens zerstört. Denn wird das Weib nur als Glied des Staates betrachtet, und verliert es seine Stellung in der Familie so gänzlich, dann tritt nothwendig die Weibergemeinschaft an die Stelle der Ehe. Darum irren jene, die glauben, Platon habe mit diesem Vorschlage sich von seinen übrigen sittlichen Anschauungen entfernt, vielmehr geht derselbe ganz consequent aus ihnen hervor; er ist eine Frucht des antiken Denkens, von dem Platon sich nicht lossagen konnte. Denn wird der Mensch als bloßes Naturwesen betrachtet, und ist der Staat blos auf den Elementen der menschlichen Natur construirt, dann muß er in seiner Vollendung eigentlich nur als eine durch bessere Zucht veredelte geordnete Heerde von Menschen erscheinen. Darum ist auch der Vergleich des Staates mit einer Schaafheerde bei Platon zur Liebhaberei geworden.

Wenn nun auch die Prinzipien, welche Platon in dieser Beziehung über den Staat entwickelt, in keinem antiken Staate zu der von ihm dargelegten Durchbildung gekommen sind, so liegt der Grund nur darin, daß die alten göttlichen Einrichtungen, wenn auch trümmerhaft, sich im Staatsleben noch fortschleppten und so das heidnische Grundelement wenigstens einigermaßen verdeckten. Bei Platon aber tritt dieses heidnische Element in diesem Punkte unverhüllt und klar hervor.

Der Staat verdankt also seinen innern Zusammenhalt der natürlichen Verwandtschaft seiner einzelnen Glieder. Allerdings! denn ist die Natur das alle Verhältnisse bestimmende Prinzip, dann muß sich der ganze Staat auf diesem Naturband der gegenseitigen Verwandtschaft aufbauen, welche sich auf die Gemeinschaft der Weiber und Kinder gründet.

Es haben darum die Gesetzgeber dafür zu sorgen, daß vom Staate aus sogar die gemeinschaftliche Erzeugung der Kinder überwacht und geregelt werde. Es müssen für die Erzeugung tüchtige Männer und Frauen ausgewählt und zusammengebracht werden, damit ein möglichst edles Geschlecht entstehe: „Du also wirst als der Gesetzgeber, wie Du die Männer auswählst, ihnen auch von Dir ausgewählte, den möglichst gleichen Naturanlagen nach angemessene Frauen zutheilen; beide aber, da Wohnungen und Gesammtmahlzeiten ihnen gemeinschaftlich sind, und

Keiner etwas der Art für sich insbesondere hat, werden mit einander leben, und mit einander auf den Uebungsplätzen vereinigt, vom angeborenen Naturdrang zur (fleischlichen) Vermischung, wie ich denke, getrieben werden. [1]) (V. 458. b.)

Platon hielt es darum für durchaus nothwendig, daß der Staat auch um dieses Zweckes der Menschenzucht willen vorzügliche Herrscher habe, und glaubt selbst die Lüge und Täuschung für etwas Entschuldbares annehmen zu dürfen, wenn sich die Herrscher derselben bedienen, um dadurch die für den Staat nützlichsten Verbindungen zu Stande zu bringen. (ibid.)

So zieht denn der Staat auch die letzten Grundlagen der persönlichen Freiheit mit in seinen Organismus hinein, und dem Einzelnen bleibt für sich Nichts mehr übrig. Wenn irgend etwas es uns zu beweisen vermag, daß Platon den Begriff der persönlichen Freiheit nicht kannte, weil er dem antiken Leben überhaupt fast gänzlich entschwunden war, so ist es gewiß die bis auf's Aeußerste gezogene Consequenz seiner obigen Naturanschauung. Alles regeln die Gesetze und zwar nach rein physischen Gesichtspunkten; nirgends eine Lichtspur der Freiheit. Hören wir zum Beweise nur noch den folgenden Vorschlag: „Unserer Uebereinkunft nach müssen die Besten am häufigsten den Besten sich vermählen und umgekehrt die Schlechtesten den Schlechtesten, und die Nachkömmlinge der Einen muß man auferziehen, die der Anderen nicht, soll die Heerde ganz vorzüglich sein; und daß das Alles bewirkt werde, muß für Alle, die Herrschenden selbst ausgenommen, ein Geheimniß bleiben, wenn die Heerde der Wächter so viel wie möglich ohne Zwiespalt bleiben soll." (V. 459. d.) [2]).

Er verlangt dann, daß besondere Festlichkeiten zur Beförderung solcher Erzeugungen veranstaltet werden sollten, wobei durch das Loos

---

1) *Σὺ μὲν τοίνυν ὁ νομεθέτης αὐτοῖς, ὥς περ τοὺς ἄνδρας ἐξέλεξας, οὕτω καὶ τὰς γυναῖκας ἐκλέξας παραδώσεις καθ᾽ ὅσον οἷόν τε ὁμοφυεῖς· οἱ δέ, ἅτε οἰκίας τε καὶ ξυσσίτια κοινῇ ἔχοντες, ἰδίᾳ δὲ οὐδενὸς οὐδὲν τοιοῦτο κεκτημένου, ὁμοῦ δὴ ἔσονται, ὁμοῦ δὲ ἀναμεμιγμένων καὶ ἐν γυμνασίοις καὶ ἐν τῇ ἄλλῃ τροφῇ ὑπ᾽ ἀναγκῆς, οἶμαι, τῆς ἐμφύτου ἄξονται πρὸς τὴν ἀλλήλων μίξιν.*

2) *Δεῖ μὲν, ἐκ τῶν ὡμολογημένων τοὺς ἀρίστους ταῖς ἀρίσταις συγγίγνεσθαι ὡς πλειστάκις, τοὺς δὲ φαυλοτάτους ταῖς φαυλοτάταις τοὐναντίον, καὶ τῶν μὲν τα ἔκγονα τρέφειν, τῶν δὲ μή, εἰ μέλλει τὸ ποίμνιον ὅτι ἀκρότατον εἶναι καὶ ταῦτα πάντα γιγνόμενα λανθάνειν πλὴν αὐτοὺς τοὺς ἄρχοντας εἰ αὖ ἡ ἀγέλη τῶν φυλάκων ὅτι μάλιστα ἀστασίαστος ἔσται.*

zu entscheiden sei, zwischen welchen gegenseitige Verbindungen statt zu finden hätten, und er hielt es für erlaubt, diese Verloosungen mit berechneter Schlauheit so einzurichten, daß Schlechte nur zu Schlechten kämen. Die so erzielten Kinder müßten dann ausgeschieden, die guten und brauchbaren wirklich für den Staat auferzogen, die schlechten und untauglichen aber an entlegenen Stellen ausgesetzt werden. (V. 460. c. d.)

Natürlich gehören die für den Staat brauchbaren Kinder ihm auch sofort an und werden öffentlich und gemeinschaftlich auferzogen. Die Weiber müssen fortgebären vom 20.—40. die Männer erzeugen von ihrer Reife bis zum 55. Jahre. Vater und Mutter erkennen nicht mehr ihre Kinder, wie die Kinder nicht mehr die Eltern. Der ganze Staat ist unter sich in Verwandtschaft. Alle Kinder betrachten die noch Erzeugenden und Gebärenden als ihre Eltern, und diejenigen, die über dieses Alter hinaus sind als ihre Großeltern, die Gleichalterigen als Brüder und Schwestern, wobei es sich jedoch durch das Loos treffen kann, daß Brüder mit ihren eigenen Schwestern sich geschlechtlich vermischen.

Auf diese Weise glaubte Platon den Gehorsam gegen die Staatsgesetze zu begründen, ohne die Pflicht gegen ein göttliches Gesetz zu Hülfe zu nehmen, weil die ganze Jugend in allen Erwachsenen ihre Eltern, und diese in allen Staatsangehörigen solche sähen, welche mit ihnen durch die Bande der Natur und des Blutes verknüpft seien. — Dieser Staat, also durch Blutsverwandtschaft zusammengehalten, kann nun nach Platon's Meinung gar nicht oder doch nur schwer in Zwiespalt gerathen, denn Jeder erblickt in dem Andern seinen Familienangehörigen; der allgemeine Egoismus hält sie zusammen: „Vor allen anderen Staaten wird es also vorzüglich in diesem, wenn es einem Einzelnen gut oder schlecht ergeht, einstimmig nach der vorhin angeführten Aeußerung heißen: dem, was mir angehört ergeht es gut, oder dem, was mir angehört ergeht es schlecht.“ (V. 463. d. [1]) [2])

Das Naturprinzip der verwandtschaftlichen Zusammengehörigkeit

---

1) *Πασῶν ἄρα πόλεων μάλιστα ἐν αὐτῇ ξυμφωνήσουσιν ἑνός τινος ἢ εὖ ἢ κακῶς πράττοντος, ὃ νῦν δὴ ἐλέγομεν τὸ ῥῆμα· τὸ ὅτι τὸ ἐμὸν εὖ πράττει ἢ ὅτι τὸ ἐμὸν κακῶς.*

2) Dieser theilweise richtige Gedanke wird von dem heiligen Paulus aus der höchsten Quelle der Wahrheit erkannt und so zu seiner Erfüllung gebracht, wenn derselbe im Hinblick auf die kirchliche Gemeinschaft der Gläubigen schreibt: Si quid patitur unum membrum, compatiuntur omnia membra, sive gloriatur unum membrum, congaudent omnia membra. 1. Corinth. 12, 26.

soll die Grundlage der Einheit bilden, auf welcher die Idee der Gerechtigkeit zur Ordnung des ganzen Staatswesens sich aufbaut. [1]) Es ist dieses das eigentlich heidnische Nationalitätsprinzip, die Zusammengehörigkeit eines Volkes von Geburt und Natur aus, wie wir das auch verwirklicht sehen in den einzelnen Stämmen der Hellenen, ja aller Völker des Heidenthums, die sich stets ihrer Stammväter erinnern, an welche sie sich durch die gemeinschaftlichen Bande ihrer Volksthümlichkeit geknüpft sehen.

Und betrachten wir es von einem höhern Standpunkte aus, so ist dieses Naturband der Verwandtschaft wirklich das einzige, welches einen Staat, der ganz und gar nach Naturprinzipien construirt ist, zusammenhalten kann. Tritt uns ja in höherer, in übernatürlicher Weise in der Kirche etwas ganz Aehnliches entgegen. Alle Glieder derselben sollen wie Brüder sein, durch die Geburt aus dem Wasser und dem heiligen Geiste, alle sollen Glieder des geistigen Leibes Christi, ihres gemeinschaftlichen Hauptes sein. Und die Aehnlichkeit zwischen jener natürlichen Verwandtschaft im Staate Platon's und der übernatürlichen in der christlichen Kirche, tritt vorzüglich darin hervor, daß Platon nicht sowohl irgend einen besondern, als vielmehr den idealen menschheitlichen, den Weltstaat im Sinne trägt, und daß er mit seinem Verwandtschaftsprinzipe eine Zusammengehörigkeit der Menschheit bezweckt.

Wenn er die zu den Staatszwecken untauglichen Kinder dem Untergange preisgegeben haben will, so ist das nur wieder ein neuer Beweis, wie sein Staat in allen Gliedern vollkommen sein und der Idee entsprechen soll, und wie er, da ihm ein positives Besserungsprinzip fehlte, auf dem Wege der Ausscheidung vorwärts ging und Alles abwies, was seiner Natur nach dem Staatsleben nicht entsprach. Es liegt darin also eine doppelte Wahrheit: 1) daß der Staat nichts Verdorbenes in sich fassen darf, 2) daß Platon fühlte, das von Natur Verdorbene könne nicht mehr geheilt werden.

Ein bemerkenswerther Gegensatz mit dem christlichen Gottesstaate der Kirche liegt ferner darin, daß Platon auch an die Stelle der christ-

---

1) Gegen diese durch Platon auf das Prinzip der allseitigen Verwandtschaft gegründete Einheit des Staates, und besonders gegen die Gemeinschaft der Weiber und Kinder spricht sich Aristoteles sehr tadelnd aus, weil sie das Interesse und die Befriedigung der Bedürfnisse des Einzelnen zu sehr verletze. Pol. II. p. 1261. b. 18.

lichen Nächstenliebe, sein Verwandtschaftsprinzip setzt. Und wie die Natur immer nach Selbstliebe strebt, so ist auch diese Liebe im platonischen Staate eigentlich nur eine über den ganzen Staatsorganismus verbreitete Selbstliebe. Denn indem Platon den Vergleich aufstellt, (V. 464. a.) daß der auf Verwandtschaft begründete Staat einem Körper mit vielen Gliedern ähnlich sei, welche in der Freude und dem Schmerze des Ganzen immer nur ihren eigenen Schmerz und ihre eigene Freude fühlen, hat er dieses Prinzip zum vollkommenen Ausdrucke gebracht. Wohl ist auch die christliche Kirche durch Gegenseitigkeit zusammengehalten, aber in ihr ist das Zusammenhaltende nicht die jedem einzelnen Gliede individuelle natürliche Verwandtschaft mit dem Ganzen, sondern es ist die vom Ganzen ausgehende übernatürliche Kraft, die alle umfaßt.

Diese platonische Staatsidee hat auch hier wieder insofern eine Berechtigung, als sie auf den Egoismus gegründet ist, welcher in der Natur selbst liegt. Und so liegt in Platon's Staat, der aus der natürlichen Zusammengehörigkeit und aus den verwandtschaftlichen Grundbeziehungen der Menschheit zusammengeordnet wird, etwas Großes und Wahres.

Es ist die der Menschheit eingepflanzte Idee der Einheit des ganzen Geschlechts. Platon hatte die feste Ueberzeugung, daß eine Regeneration der Staaten nur durch ein Prinzip möglich sei, welches alle Menschen mit gleichem Interesse und nach gleichen Grundsätzen verbinden könne. Er fühlte, daß sich ein gemeinsames Band um die ganze Menschheit schlingen müsse und daß alle Staatsordnung nichts helfe, wenn sie nicht auf dieses Band gegründet sei. Unser Philosoph irrte nur darin, daß er glaubte, die Natur sei im Stande, diese Vereinigung durch die Bande der Verwandtschaft auch herzustellen, weil er in ihr eine solche Einheit prädisponirt sah. Allerdings hätte ihm dieses ein Beweis sein können, daß die Menschheit von Natur zusammengehöre und nur durch eine unselige Schuld auseinander gerissen worden sei; nur durfte er in dieser Naturverwandtschaft nicht das Mittel erblicken, diesen Riß wieder zu heilen.

Doch Platon hat auch hier wieder Tieferes geahnt, als er in dem antiken Leben verwirklicht fand. Er ahnte, daß die Menschheit auf der Grundlage ihrer natürlichen Zusammengehörigkeit auch wirklich zu einem Ganzen vereinigt werden könne. Und da er die Kirche nicht kennen konnte, so

suchte er die geahnte Einheit in der vollkommenen Entwickelung des Naturbandes der Verwandtschaft.

Und mit diesem Gedanken hat er seinen Begriff vom Staate nun vollständig ergänzt: derselbe ist der vollkommen ausgewachsene, geordnete, gesunde Mensch, der in allen Gliedern dasselbe Fleisch und Blut hat, den in seiner ganzen Ausdehnung dasselbe Herz belebt, derselbe Verstand regiert, derselbe Muth vertheidigt, dieselbe Hand ernährt, in dem sich Keiner fremd, sondern Jeder verwandt ist, und Alles so zusammen gehört, daß der Staat mit dem Individuum, das Individuum mit dem Staate zusammenfällt. In der Absicht diesen Gedanken durchzuführen hat er die Frage von der Stellung des Weibes und von den ehelichen Verhältnissen in seine Untersuchungen hereingezogen. Er wollte damit eben seine Anschauung begründen und durchführen, warum der Einzelne naturgemäß nur durch, in und für den Staat lebe, und warum alle menschlichen Verhältnisse demselben untergeordnet sein müssen. Er hat damit ein tiefes Bedürfniß der Menschheit ausgesprochen.

Aber er fühlt wohl selbst, daß sein Staat hoch über allen Staaten des Alterthums stehe und daß er demselben eine Aufgabe gestellt habe, die keine concrete Staatsform so vollkommen zu lösen im Stande sei, und daß derselbe mehr als ein Musterbild aufgefaßt werden müßte, nach dessen Vorbild sowohl einzelne Menschen, als einzelne Staaten sich zur Idee der Gerechtigkeit heranbilden könnten. „Also ein Musterbild aufzustellen forschten wir dem Wesen der Gerechtigkeit und dem vollkommen gerechten Manne nach, wenn Einer das erreichen sollte und dessen fähig ist, sowie dagegen der Ungerechtigkeit und dem möglichst Ungerechten, indem wir auf sie unsere Blicke richten, wie sie uns hinsichtlich der Glückseligkeit und ihres Gegentheils erschienen." V. 472c.[1])

Er will darum auch nicht nachzuweisen versuchen, daß „Alles in der That durchaus so geschehe, wie es bisher dargestellt wurde, da es in der Natur der Sache liege, daß die Ausführung der Wahrheit ferner

1) *Παραδείγματος ἄρα ἕνεκα ἐζητοῦμεν αὐτό τε δικαιοσύνην οἷόν ἐστι, καὶ ἄνδρα τὸν τελέως δίκαιον, ἢ γένοιτο καὶ οἷος ἂν εἴη γενόμενος, καὶ ἀδικίαν αὖ καὶ τὸν ἀδικώτατον, ἵνα εἰς ἐκείνους ἀποβλέποντες, οἷοι ἂν ἡμῖν φαίνωνται εὐδαιμονίας τε πέρι καὶ τοῦ ἐναντίου. . . .*

bleibe als das Wort, und will sich begnügen, wenn ein diesem Musterbilde möglichst nahe kommender Staat begründet werden möge.“ V. 473c. —

Daß ein möglichst vollkommner Staat gegründet werde, hält er nur für möglich, wenn die Herrscher im Staate Philosophen sind, so daß im Staate die Weisheit, wie es ihr gebührt, an der Spitze steht. „Wenn nicht entweder die Weisheitliebenden (Philosophen) in den Staaten als Könige herrschen, oder die jetzt so genannten Könige und Gewalthaber in ächter und ausreichender Weise der Weisheit nachstreben, und Beides, die Gewalt im Staate und das Streben nach Weisheit, in Eines zusammenfallen, die vielen guten Köpfe aber, die jetzt blos den Weg nach dem Einen von Beiden einschlagen, nothwendig ausgeschlossen werden, dann, lieber Glaukon, gibt es keine Befreiung vom Uebel für die Staaten, ja, mein' ich, nicht einmal für das menschliche Geschlecht, noch dürfte sich diese in unserer Rede von uns dargestellte Staatsverfassung je, soweit sie ausführbar ist, erzeugen und das Licht der Sonne erblicken.“ V. 473d.[1])

Damit beginnt nun eine neue Stufe in der Untersuchung. Bisher wurde der Staat als ein zusammengehöriges Ganze betrachtet, welches dadurch allein Bestand gewinnt, daß es der Idee der Gerechtigkeit entspricht, vermöge welcher Jeder an seiner Stelle demselben vollkommen zugehört. Sodann wurde nachgewiesen, daß von Geburt aus jeder Einzelne ihm gewissermaßen angeboren und eingezeugt werden, und daß sich die Angehörigkeit der Einzelnen an den Staat auf eine wohl organisirte natürliche Verwandtschaft aller Glieder desselben gründen müsse, wodurch der Staat und die Einzelnen in der That ein lebendiges Ganze ausmachen.

Nun ist die weitere Aufgabe, zu zeigen, wie in der Wirklichkeit ein möglichst vollkommenes Abbild dieses Urbildes hergestellt werden könne. Platon hält dies, wie schon bemerkt, blos für möglich, wenn die vollendete Weisheit an der Spitze des Staates stehe. Die Unter-

---

1) Ἐὰν μὴ ἢ οἱ φιλόσοφοι βασιλεύσωσιν ἐν ταῖς πόλεσιν ἢ οἱ βασιλῆς τε νῦν λεγόμενοι καὶ δυνάσται φιλοσοφήσωσι γνησίως τε καὶ ἱκανῶς, καὶ τοῦτο εἰς ταὐτὸν ξυμπέσῃ δύναμίς τε πολιτικὴ καὶ φιλοσοφία, τῶν δὲ νῦν πορευομένων χωρὶς ἐφ' ἑκάτερον αἱ πολλαὶ φύσεις ἐξ ἀνάγκης ἀποκλεισθῶσιν, οὐκ ἔστι κακῶν παῦλα, ὦ φίλε Γλαύκων, ταῖς πόλεσι, δοκῶ δὲ οὐδὲ τῷ ἀνθρωπίνῳ γένει, οὐδὲ αὕτη ἡ πολιτεία μή ποτε πρότερον φυῇ τε εἰς τὸ δυνατὸν καὶ φῶς ἡλίου ἴδῃ.

suchung muß also zeigen, auf welchem Wege dies erreicht werden könne. Er untersucht darum jetzt die Natur des Wissens, welche wir schon oben in der Darstellung seiner Dialektik ausführlicher besprochen haben und welche wir deßhalb hier nur insoweit in Betracht zu ziehen haben, als es der Zweck unseres jetzigen Untersuchungsganges erfordert.

Wie wir uns noch erinnern, beruht die wahre Erkenntniß und Weisheit nur in der Erfassung des Göttlichen und ewig Wahren und macht darum auch den, der sie besitzt, nothwendig zu einem Guten und des Göttlichen in hohem Grade Theilhaftigen. Der Staat muß darum vor Allem bemüht sein, die für wahre Weisheit geeigneten Naturanlagen seiner Angehörigen kennen zu lernen und in gehöriger Weise auszubilden. Dieses kann aber nur jener Staat, welcher selbst ein Muster der Gerechtigkeit ist. confer. VI. 497 a. Nur dieser ist fähig, die rechten Männer zu erziehen, die durch Weisheit zu Herrschern befähigt sind, und die hinwiederum auch ihn seinem Urbilde immer näher zu führen vermögen. Platon verfällt hier in einen Cirkelschluß, indem er den Staat durch Herrscher heranbilden will, die doch erst vorhanden sein können, wenn er selbst schon vollkommen entwickelt ist.

Wenn der Einzelne mit Hülfe der Erziehung des Staates das vollkommene Abbild der Gerechtigkeit in sich hergestellt hat, dann soll er dasselbe erst wieder im Staate durchführen.

Dieser Idee der Gerechtigkeit macht sich aber der Einzelne gleichförmig, wenn er durch die Dialektik der höchsten Idee des Guten vollständig theilhaft geworden, den niedern Menschen abgestreift und das Urbild des vollkommenen Menschen erreicht hat. Der Einzelne muß darum alle Stufen des Wissens durchlaufen, muß der Rechenkunst, der Meßkunst, der Astronomie mächtig sein, und wenn er durch diese gebildet ist und sich mit dem dreißigsten Lebensjahre für das dialektische Denken befähigt gezeigt hat, muß er in diesem unterrichtet werden. Hat er sich dann fünf Jahre hindurch in diesem ausgebildet, dann muß er Kriegsdienste thun und Staatsämter bekleiden bis zu seinem fünfzigsten Jahre.[1]) „Jene aber, welche dieses Alter erreicht haben, muß

1) *Γενομένων δὲ πεντηκοντούτων τοὺς διασωθέντας καὶ ἀριστεύσαντας πάντα πάντῃ ἐν ἔργοις τε καὶ ἐπιστήμαις πρὸς τέλος ἤδη ἀκτέον, καὶ ἀναγκαστέον ἀνακλίναντας τὴν τῆς ψυχῆς αὐγὴν εἰς αὐτὸ ἀποβλέψαι τὸ πᾶσι φῶς παρέχον, καὶ ἰδόντας τὸ ἀγαθὸν αὐτό, παραδείγματι χρωμένους ἐκείνῳ, καὶ πόλιν καὶ ἰδιώτας καὶ ἑαυτοὺς κατακοσμεῖν τὸν ἐπίλοιπον βίον ἐν μέρει ἑκάστους, τὸ μὲν πολὺ πρὸς φιλοσοφίαν*

man, wenn sie sich bewährt und in jeglicher Hinsicht im Staatsleben und Wissen hervorgethan haben, dem Ziele zuführen und sie nöthigen, ihren hellerleuchteten Geist emporzurichten auf das, was Allem Licht verleiht hinzublicken und, nachdem sie das Ansichgute erschauten, dessen als Musterbild sich zu bedienen, um darnach den Staat, die Einzelnen und sich selbst zu ordnen. Sein übriges Leben muß abwechselnd Jeglicher größtentheils dem Weisheitsstreben widmen, doch, wenn Einen die Reihe trifft, auch den Mühseligkeiten der Staatsgeschäfte sich unterziehen, indem er zum Herrscher sich hergibt, nicht als ob er da etwas Herrliches übe, sondern nur ein des Staates wegen Nothgedrungenes; und nachdem sie immer wieder Andere zu solchen Männern heranbildeten und an ihrer Statt als Staatswächter zurückließen, mögen sie nach ihrem Wohnsitze, den Inseln der Seligen, von dannen ziehen, der Staat aber ihnen, wenn auch der Pythia Seherspruch dem beistimmt, als Halbgöttern oder wo nicht, als Götterlieblingen und Gottähnlichen, öffentlich Denkmäler und Opfer weihen." VII. 540a.

Mit solchen im Anblick der Idee des Guten und des Wahren durch die Dialektik gebildeten Männern glaubt Platon den wahren Staat herstellen zu können. Denn wie wir aus seiner Darlegung der Dialektik als dem für den wahren Staatsmann geforderten Bildungsgange bereits gesehen haben, strömt von der Erkenntniß der Idee des Guten so viel Gutes auf den Erkennenden aus, daß er selbst ein Vermittler des Göttlichen und Guten an Andere werden kann. Er ist gewissermaßen, wenn der Ausdruck erlaubt ist, ein Priester dieser Idee, deren Wirksamkeit er an den ganzen Staat vermittelt. Er hat Sorge zu tragen, daß die Weisheit sich auf allen möglichen Wegen, vor Allem aber durch die Dialektik in den Staat verbreite. Nur mit einem gerechten Staat kann er darum auch in Verbindung stehen.

Er wird auch den Staat nicht sowohl nach geschriebenen Gesetzen, als nach dem ihm selbst innewohnenden, dem Wesen des Staates homogenen lebendigen Gesetze der Gerechtigkeit regieren, wie Platon schon

---

διατρίβοντας, ὅταν δὲ τὸ μέρος ἥκῃ, πρὸς πολιτικοῖς ἐπιταλαιπωροῦντας καὶ ἄρχοντας ἑκάστους τῆς πόλεως ἕνεκα, οὐχ ὡς καλόν τι ἀλλ᾽ ὡς ἀναγκαῖον πράττοντας, καὶ οὕτως ἄλλους ἀεὶ παιδεύσαντας τοιούτους, ἀντικαταλιπόντας τῆς πόλεως φύλακας, εἰς μακάρων νήσους ἀπιόντας οἰκεῖν· μνημεῖα δ᾽ αὐτοῖς καὶ θυσίας τὴν πόλιν δημοσίᾳ ποιεῖν, ἐὰν καὶ Πυθία ξυναναιρῇ, ὡς δαίμοσιν, εἰ δὲ μή, ὡς εὐδαίμοσί τε καὶ θείοις.

oben bemerkte, und wie wir auch weiter unten noch sehen werden. Sein Staat ist also möglich, wenn sich Männer finden, die sich auf den Grundlagen der menschlichen Natur mittels eines edlen Weisheitsstrebens zu jener idealen Höhe aufgeschwungen haben, von welcher dieser Staat regiert und beherrscht werden soll.

„Es muß also zugegeben werden, sagt er, daß wir hinsichtlich des Staates und seiner Einrichtung nicht durchaus nur fromme Wünsche ausgesprochen haben, sondern zwar Schwieriges, aber doch irgendwie Ausführbares, und zwar in keiner andern als der angegebenen Weise, wenn die ächten Weisheitsfreunde, indem sie, ob nun Einer oder Mehrere, zu Gewalthabern erkoren, die jetzt üblichen Ehrenbezeugungen als unfrei und werthlos verachten, und nur auf das Rechte und die dadurch erworbene Ehre einen Werth setzen, als das Wichtigste und Nothwendigste aber das Gerechte ansehen, diesem ihre Dienste weihen, es fördern und ihren Staat darnach gestalten." VII. 540b. [1])

Mit dieser freudigen Hoffnung schließt das VII. Buch der Republ. ab. Der stolze Bau der Staatsverfassung ist damit beendet. Der ganzen menschlichen Natur ist in demselben ihr Recht und ihre Bedeutung gewahrt. Die besten Kräfte sind ausgewählt als Herrscher, die Muthigsten ausgesucht und ausgebildet als Krieger, die für den Gewerbsstand Geeigneten sind diesem zugewiesen. Selbst die Weiber sind nach ihrer Naturanlage in seinen Organismus eingeflochten. Die Untauglichen sind schon als Kinder aus demselben ausgeschlossen und dem Tode preisgegeben. Der ganze Staat hängt innerlich durch die Bande der Verwandtschaft zusammen; die Idee der Gerechtigkeit beherrscht ihn und gibt ihm die Richtung nach oben zur Idee des Guten, aus der die Herrscher für sich und für das Ganze das Licht zur Erhaltung der idealen Ordnung schöpfen. Man sollte glauben, der Staat böte jetzt keine weitere Veranlassung zu Sorgen, und Platon könnte mit den letzten Gedanken seine Forschung über denselben abschließen.

Doch der tiefsinnige Denker fühlt es wohl, daß noch nicht alle

---

1) *Ξυγχωρεῖτε περὶ τῆς πόλεώς τε καὶ πολιτείας μὴ παντάπασιν ἡμᾶς εὐχὰς εἰρηκέναι, ἀλλα χαλεπὰ μὲν, δυνατὰ δὲ πῃ, καὶ οὐκ ἄλλῃ ἢ εἴρηται, ὅταν οἱ ὡς ἀληθῶς φιλόσοφοι υνάσται, ἢ πλείους ἢ εἷς, ἐν πόλει γενόμενοι τῶν μὲν νῦν τιμῶν καταφρονήσωσιν, ἡγησάμενοι ἀνελευθέρους εἶναι καὶ οὐδενὸς ἀξίας, τὸ δὲ ὀρθὸν περὶ πλείστου ποιησάμενοι καὶ τὰς ἀπὸ τούτου τιμάς, μέγιστον δὲ καὶ ἀναγκαιότατον τὸ δίκαιον, καὶ τούτῳ δὲ ὑπηρετοῦντές τε καὶ αὔξοντες αὐτὸ διασκευωρήσωνται τὴν ἑαυτῶν πόλιν.*

Fragen über denselben gelöst sind, er fühlt, daß ein Staat, der aus Naturelementen zusammengesetzt ist, auch wieder der Auflösung verfallen könne, wie ja alles Zusammengesetzte und Entstandene schon deßwegen nicht vor der Auflösung gesichert ist, weil es zusammengesetzt ist und eine Entstehung hat. Er gibt uns darum in der folgenden Untersuchung eine zwar tragische aber, um ihrer vollendeten Darstellung und Auffassung willen dennoch glänzende Darstellung von dem Auflösungsprozesse, dem dieser so geordnete Staat zu verfallen Gefahr in sich trägt.

Er zählt die verschiedenen Formen, in denen die von ihm geschilderte ideale Monarchie bis zur vollständigsten Verkehrung in's Gegentheil umschlagen könne, der Reihe nach auf, und nennt zuerst die Aristokratie, wie sie in Lacedämon herrschte, sodann die Oligarchie, dann die Demokratie und dann den pursten Gegensatz der reinen Monarchie, die Tyrannei und begründet diese Reihenfolge aus den verschiedenen Gattungen der menschlichen Sinnesart. (VIII. 544—45.) Er zeigt zuerst, wie aus der wahren mit der Aristokratie verbundenen Monarchie die Timokratie, d. h. die Würdenherrschaft hervorgeht, indem die Herrscher, von denen jede Veränderung der Verfassung ausgeht (VIII. 545d.), nachlässig werden in der richtigen Auswahl der den verschiedenen Ständen zuzuweisenden Glieder des Staates und selbst mehr auf ihre Ehre, als auf die tüchtige Verwaltung des Staates sehen, wodurch sie auch in den übrigen Ständen dasselbe bewirken, so daß die Krieger anfangen, nach Gold und Sonderbesitz zu streben, während doch im Staate Allen Alles gemeinschaftlich sein soll. (VIII. 547b.)

So strebt also Jeder darnach, für sich hervorzuragen, und nicht darnach, den Staat zu Größe und Ansehen zu bringen. Dieses timokratische Prinzip führt den Staat so von der Aristokratie zur Oligarchie über. Diese selbst bildet sich aber also aus: statt daß im Staate die Weisheit der Herrscher Alles lenkt, schwingt sich das in den Kriegern repräsentirte muthige Prinzip an die Spitze desselben.

Diese suchen den Staat mehr durch List und Ränke als durch Weisheit zu verwalten und werden deßhalb mehr für den Krieg als für die Erhaltung des Friedens sorgen, ihr eigenes Vermögen zusammenhalten und fremdes üppig verschleudern; werden nur mehr bemüht sein, den Körper durch Leibesübungen zu kräftigen und wenig Werth auf die Musenkünste setzen. (VIII. 547c—548b.)

Diesem sich verschlimmernden Zustand im Staate entspricht ein ganz ähnlicher im einzelnen Menschen. Der Einzelne, welcher diesen timokratisch-oligarchischen Charakter annimmt,[1] „muß mehr Anmaßendes haben, muß zu den Musenkünsten minder geschickt dennoch sie lieben, und obgleich hörlustig doch der Rede keineswegs mächtig sein. Ein solcher Mann möchte wohl rauh gegen manche Sclaven sein, ohne sie, wie der vollkommen Ausgebildete ganz gering zu achten; gegen die Freien aber mild; gegen die Herrschenden sehr unterwürfig, herrsch- und ehr-begierig, indem er nicht durch Beredsamkeit oder etwas dem Aehnliches zu Staatswürden zu gelangen sucht, sondern durch Thaten im Kriege und auf den Krieg bezüglich, ein Liebhaber der Leibesübungen und der Jagd." 548d u. 549a. Dieses Streben und Haschen nach Reichthum, besonderem Besitz und besonderer Auszeichnung durch Muth und Ehrgeiz, das sich also in ähnlicher Weise im einzelnen Menschen vorfindet, führt im Staate zur Oligarchie, d. h. zu „der auf Abschätzung gegründeten Verfassung, wo die Reichen herrschen, der Arme aber keinen Antheil an der Regierung hat.[2]) VIII. 550c.

Natürlich! in dem Maße als im Staate der Reichthum und die Macht des Einzelnen hervortreten, wird auch bei der Wahl der Herrscher nicht mehr Tugend und Weisheit, sondern der Reichthum Einzelner den Ausschlag geben. Denn „wenn in einem Staate der Reichthum und die Reichen in Achtung stehen, dann werden die Tugend und die Guten geringer geachtet.[3]) VIII. 551a. Mit diesem oligarchischen Prinzip ist schon ein Riß in das Staatsleben gemacht. Die Reichen herrschen in demselben und die Armen sind, ohne am Staate Theil zu nehmen, von denselben beherrscht und derselbe steht nicht mehr als geordnetes Ganze da, weder nach Innen, noch gegen Feinde von Außen, und läuft so in jeder Beziehung Gefahr.

---

1) *Αὐθαδέστερόν τε δεῖ αὐτὸν εἶναι καὶ ὑποαμουσότερον, φιλόμουσον δέ, καὶ φιλήκοον μὲν, ῥητορικὸν δ᾽ οὐδαμῶς. καὶ δούλοις μέν τισιν ἄγριος εἴη ὁ τοιοῦτος, οὐ καταφρονῶν δούλων ὥς περ ὁ ἱκανῶς πεπαιδευμένος, ἐλευθέροις δὲ ἥμερος, ἀρχόντων δὲ σφόδρα ὑπήκοος, φίλαρχος δὲ καὶ φιλότιμος, οὐκ ἀπὸ τοῦ λέγειν ἀξιῶν ἄρχειν οὐδ᾽ ἀπὸ τοιούτου οὐδενός, ἀλλὰ ἀπὸ ἔργων τῶν τε πολεμικῶν καὶ τῶν περὶ τὰ πολεμικά, φιλογυμναστής τέ τις ὢν καὶ φιλόθηρος.*

2) *Τὴν ἀπὸ τιμημάτων πολιτείαν, ἐν ᾗ οἱ μὲν πλούσιοι ἄρχουσι, πένησι δὲ οὐ μέτεστιν ἀρχῆς.*

3) *Τιμωμένου δὴ πλούτου ἐν πόλει καὶ τῶν πλουσίων ἀτιμοτέρα ἀρετή τε καὶ οἱ ἀγαθοί.*

Wie im oligarchischen Staate, so tritt aber auch im einzelnen Menschen, durch die timokratische Gesinnung vorbereitet, ein oligarchisches Wesen auf, das darin besteht, daß ein solcher Mensch die Begierlichkeit und Geldsucht auf den Herrschersitz erhebt und zum Großkönig in seinem Innern erkiest," VIII. 553c.[1]) in dem früher die Vernunft geherrscht hatte. Im Staate wie im Einzelnen tritt also das Prinzip der Gerechtigkeit zurück, das muthige Prinzip in beiden entzieht sich der Vernunft, strebt nach Ehre, verfällt dadurch in die Herrschaft des Geldbesitzes und der Geldsucht.

Weil aber das Geld in die Herrschaft tritt, so wird natürlich die Geistesbildung vernachlässigt und sowohl in einem solchen Menschen als in einem solchen Staate erzeugen sich „aus Mangel an Bildung drohnenartige Begierden, die theils zur Bettelhaftigkeit theils zum Frevel treiben, welche aber durch anderweitige Sorfalt gewaltsam gezügelt werden." (VIII. 554b.)[2])

Und so steht es denn in einem solchen Staate wie in einem solchen Menschen sehr schlecht. Das zügellose Leben führt Verirrungen herbei, welchen selbst solche verfallen, die von Natur aus nicht unedel sind. Bei den mächtigern und herrschenden Partheien wird sich in Folge des Wuchers immer mehr Geld anhäufen, bis zuletzt bei den Reichen Ueppigkeit, bei den Armen dagegen Verkommenheit und Elend eintritt. In Folge davon werden sich dann die arm Gewordenen allmählich an einander anschließen und zu der Ueberzeugung kommen, daß die Reichen durch Schlechtigkeit reich geworden sind und werden zu einander sagen: „daß ihre Machthaber gar nichts werth seien". VIII. 556c.[3])

Sowie nun in diesem Staate, der jetzt schwer krank ist, ein Zwiespalt entsteht, wird der ärmere Theil gegen den reichern die Waffen erheben und wenn er siegt, so entsteht die Demokratie. „Eine Demokratie aber entsteht, wenn die Armen, nachdem sie obsiegten, die Einen von der andern Parthei tödten, die Andern verjagen, den Uebrigen aber den gleichen Antheil an den Bürgerrechten und Staatswürden —

---

1) *Τὸν τοιοῦτον τότε εἰς μὲν τὸν θρόνον ἐκεῖνον τὸ ἐπιθυμητικόν τε καὶ φιλοχρημάτων ἐγκαθίζειν καὶ μέγαν βασιλέα ποιεῖν ἐν ἑαυτῷ.*

2) *Διὰ τὴν ἀπαιδευσίαν μη φῶμεν ἐγγίγνεσθαι, τὰς μὲν πτωχικάς, τὰς δὲ κακούργους κατεχομένας βίᾳ ὑπὸ τῆς ἄλλης ἐπιμελείας.*

3) *Ὅτι ἄνδρες ἡμέτεροι εἰσὶν οὐδέν.*

in den meisten Fällen werden die Staatswürden hier durch das Loos vertheilt — einräumen." VIII. 557a. [1])

In diesem demokratischen Staate lösen sich dann alle Bande der Gerechtigkeit auf, Alle stehen einander gleich; Keiner hat mehr die seiner Natur entsprechende Stellung, bis auf den letzten Rest ist das Wesen der Gerechtigkeit zerstört, die Willkür der Masse herrscht über den Staat und die Macht der Begierlichkeit hat freies Spiel. Und wie der ganze Staat, so ist auch der Einzelne von diesem Prinzip der Demokratie durchdrungene Mensch, ein Spiel seiner Begierden. „Er verbringt seine Tage, indem er jeder in ihm erwachenden Begierde huldigt; bald gibt er sich dem Trunke hin und dem Flötenspiel, dann trinkt er wieder Wasser und magert sich ab; er treibt Leibesübungen, überläßt sich bisweilen der Trägheit und kümmert sich um nichts, dann thut er wieder als beschäftige ihn das Streben nach Weisheit. Oft macht er den Staatsmann, springt auf die Rednerbühne und spricht und handelt wie es der Zufall fügt; erregen aber einmal Kriegslustige seinen Wetteifer, dann nimmt er diese Richtung oder wenn es Gewinnbegierige sind, die ihrige. In seiner Lebensweise waltet weder Ordnung noch Nöthigung; dieses Leben nennt er ein angenehmes, dem freien Manne angemessenes und beglückendes, und ihm gibt er sich hin." VII. 561c. —

So herrscht also in Folge des demokratischen Prinzips im Staate wie im Einzelnen statt der Ordnung Ungebundenheit, statt der Einheit die Vielheit, statt der Vernunft die Begierde. [2]) Aus dieser Demokratie bildet sich dann die Gewaltherrschaft heraus und zwar auf folgende Weise: An die Spitze des jeder verführerischen Stimme zugänglichen Volkes schwingt sich irgend ein ehrgeiziger Demagog, welcher den Begierden des Volkes schmeichelt, gegen die Reichen Krieg führt und so das Volk immer mehr an sich zu ketten sucht „und zuletzt vom Volke eine Anzahl Leibwächter verlangt, damit dasselbe seinem Vertreter Sicherheit gewähre." VIII. 566b. [3])

---

1) *Δημοκρατία δὴ γίγνεται, ὅταν οἱ πένητες νικήσαντες τοὺς μὲν ἀποκτείνωσι τῶν ἑτέρων, τοὺς δὲ ἐκβάλωσι, τοῖς δὲ λοιποῖς ἐξ ἴσου μεταδῶσι πολιτείας τε καὶ ἀρχῶν, καὶ ὡς τὸ πολὺ ἀπὸ κλήρων αἱ ἀρχαὶ ἐν αὐτῇ γίγνωνται.*

2) Auch Aristoteles erblickt das Gute in einer innern Harmonie und sagt deßhalb, der Schlechte sei in sich uneins, weil er, nach vermeintem Gute strebend, nur Uebel erreiche, so daß er endlich mit sich selbst in Aufruhr gerathe und das Leben fliehe um den Zwiespalt zu enden. E. N. IX. 4. p. 1066. Pol. VII. 12. p. 1332.

3) *Αἰτεῖν τὸν δῆμον, φύλακάς τινας τοῦ σώματος, ἵνα σῶς αὐτοῖς ᾖ ὁ τοῦ δήμου βοηθός.*

Steht er dann an der Spitze des Volkes, so ist er anfangs gegen dasselbe freundlich, theilt Geld unter es aus und will durchaus nicht als Gewaltherrscher erscheinen, ja er spielt im Gegentheil gegen Alle den Gütigen und Milden. „Hat er aber mit dem einen seiner auswärtigen Widersacher sich versöhnt, die anderen zu Boden geschlagen, und bekam er vor ihnen Ruhe, dann regt er zuerst einige Kriege an, damit das Volk eines Heerführers bedürfe." VIII. 566d. [1]) „Er wird dieses auch deßwegen thun, damit das Volk durch Geldsteuer verarmt und mehr auf seinen täglichen Unterhalt bedacht, ihm so weniger nachzustellen suchen wird. Entsteht dann Haß gegen ihn, so wird er die Entschlossensten und Freimüthigsten heimlich bei Seite schaffen." VIII. 567a. [2]) Als das gerade Gegenbild eines weisen und gerechten Königs, muß er gründlich erfahren sein, wie jeder Einzelne im Staate von Natur beschaffen sei, nicht um ihn seiner Naturanlage gemäß im Staate zu verwenden, sondern um sich gegen ihn möglichst sicher zu stellen. „Scharfen Blickes muß er erkennen, wer tapfer, wer hochherzig, wer verständig, wer reich ist, und er hat das Glück, sich genöthigt zu sehen, diesen Allen, er mag wollen oder nicht, Feind zu sein und ihnen so lange nachzustellen, bis er den Staat reinigte." VIII. 567c. [3]) So ist er selbst nicht durch eine v e r n ü n f t i g e u n d g e r e c h t e O r d n u n g an den Staat geknüpft, sondern im Gegensatz zu dem gerechten Herrscher, kettet ihn ein s c l a v i s c h e r Z w a n g an denselben: „Er befindet sich in den Banden einer seligen Nothwendigkeit, entweder mit einer nichtswürdigen Menge, selbst von dieser gehaßt, zu leben, oder auf das Leben zu verzichten."[4])

Das Volk an seiner Stelle findet sich diesem Gewaltherrscher ge-

---

1) Ὅταν δέ γε, οἶμαι, πρὸς τοὺς ἔξω ἐχθροὺς τοῖς μὲν καταλλαγῇ, τοὺς δὲ καὶ διαφθείρῃ, καὶ ἡσυχία ἐκείνων γένηται, πρῶτον μὲν πολέμους τινὰς ἀεὶ κινεῖ, ἵν' ἐν χρείᾳ ἡγεμόνος ὁ δῆμος ᾖ.

2) Οὐκοῦν καὶ ἵνα χρήματα εἰςφέροντες, πένητες γιγνόμενοι, πρὸς τῷ καθ' ἡμέραν ἀναγκάζωνται εἶναι καὶ ἧττον αὐτῷ ἐπιβουλεύωσιν; καὶ ἄν γέ τινας, οἶμαι, ὑποπτεύῃ ἐλεύθερα φρονήματα ἔχοντας μὴ ἐπιτρέψειν αὐτῷ ἄρχειν, ὅπως ἂν τούτους μετὰ προφάσεως ἀπολλύῃ.

3) Ὀξέως ἄρα δεῖ ὁρᾷν αὐτὸν τίς ἀνδρεῖος, τίς μεγαλόφρων, τίς φρόνιμος, τίς πλούσιος καὶ οὕτως εὐδαίμων ἐστὶν ὥστε τούτοις ἅπασιν ἀνάγκη αὐτῷ, εἴ τε βούλεται εἴτε μή, πολεμίῳ εἶναι καὶ ἐπιβουλεύειν ἕως ἂν καθήρῃ τὴν πόλιν.

4) Ἐν μακαρίᾳ ἄρα ἀνάγκῃ δέδεται, ἣ προστάττει αὐτῷ ἢ μετὰ φαύλων τῶν πολλῶν οἰκεῖν, καὶ ὑπὸ τούτων μισούμενον, ἢ μὴ ζῆν.

genüber in die Nothwendigkeit versetzt, „mit seiner Habe sowohl ihn selbst als seine Zechgenossen, seine Freunde und Freundinnen zu erhalten. VIII. 568e. [1])

Aehnlich diesem Gewaltherrscher im Staat bildet sich auch in dem einzelnen Menschen, der die demokratische Seelenrichtung angenommen und alle Begierden in sich losgebunden hat, zuletzt ein tyrannischer Zustand dadurch daß eine einzige Begierde den ganzen Menschen für sich in Anspruch nimmt, ihn vollständig beherrscht und sich alle anderen Begierden desselben dienstbar macht. Diese Hauptbegierde ist die Wollust, welche Platon als den wahren Demagogen der Seele hinstellt, welche als „eine leicht beschwingte und mächtige Drohne an der Spitze aller zur Trägheit verlockenden und den Besitz vergeudenden Begierden steht.“ (IX. 572d.) [2]) „Wenn nun die ihn umschwirrenden andern Begierden, überfüllt mit Räucherwerk, Salben, Kränzen und Weinen, sowie den andern bei solchen Gelegenheiten herrschenden ausgelassenen Lüsten, in solcher Drohne, die sie möglichst heranwachsen ließen und nährten, der Sehnsucht Stachel erzeugten: dann umgibt diese Seelenlenkerin des Wahnsinns der Tollheit Gefolge, und wenn er in sich noch einiger zum Bessern gelenkter und noch mit Scheu verbundener Ansichten und Begierden gewahr wird, dann tödtet er sie und stößt sie von sich aus, bis er von aller Besonnenheit sie (die Seele) rein machte und mit von Außen in sie aufgenommenem Wahnsinn erfüllte.“ (IX. 573a.)

Dieser schreckliche Zustand des gewaltherrscherischen Menschen gelangt aber zum Gipfel seines Verderbens, wenn er vermöge seiner Gemüthsanlage oder seiner Lebensweise, oder durch beides zu einem dem Trunke und der Liebe Ergebenen und zu einem Griesgrämigen geworden ist. (ibid. 573b.)

Nachdem Platon so das Kehrbild der wahren Gerechtigkeit sowohl im Einzelnen als im Staate von dem ersten Keim des Verderbens bis zur vollkommensten Verkehrung in die Ungerechtigkeit dargestellt hat, vergleicht er diesen Zustand der Ungerechtigkeit und Schlechtigkeit mit der vorher in Betracht gezogenen Gerechtigkeit und

---

1) *Δῆλον ὅτι ἐκ τῶν πατρῴων θρέψεται αὐτός τε καὶ οἱ συμπόται τε καὶ ἑταῖροι καὶ ἑταῖραι.*

2) *Ἔρωτά τινα αὐτῷ μηχανωμένους ἐμποιῆσαι προστάτην τῶν ἀργῶν καὶ τὰ ἕτοιμα διανεμομένων ἐπιθυμιῶν, ὑπόπτερον καὶ μέγαν κηφῆνα τινά.*

Tugend und findet, daß, während die Gerechtigkeit nur Glück im Gefolge hat, aus dieser Ungerechtigkeit nur Unglück hervorgeht. Denn die Tyrannen selbst „leben ihr ganzes Leben hindurch Keinem je befreundet, stets gegen den Einen gebieterisch gegen den Andern sclavisch, von der Freiheit und wahren Freundschaft aber bekommt der Gewaltherrscher seiner Natur nach nie Etwas zu kosten." IX. 576a.[1]) Und wie der Tyrann selbst, so ist auch der tyrannische Staat im höchsten Maße sclavisch, wie auch der einzelne Mensch, der einer Leidenschaft als tyrannischer Herrscherin unterworfen ist. ibid. 577c. „Demnach wird also auch, um von der gesammten Seele zu sprechen, die der Gewaltherrschaft unterworfene am wenigsten thun, was sie wollen möchte; von einem Stachel fortwährend gewaltsam getrieben wird sie von Unruhe und Reue erfüllt sein." IX. 577c.[2])

Und wie der der Gewaltherrschaft unterworfene Staat, da er von dem Tyrannen ausgebeutet wird, nothwendig ein armer sein muß (577c.), so muß „nothwendig auch die gewaltherrscherische Seele stets eine dürftige und eine zu sättigende sein" (578a.), weil die herrschende Begierde sie fortwährend erschöpft und ihre Kräfte ausnützt.

Während der unter einem weisen König stehende aristokratische Staat am meisten Glück genießt, nimmt in jeder der folgenden Staatsformen das Glück ab, bis es in der demokratischen verschwindet und im tyrannischen vollständig in Unglück umschlägt. So schließt denn Platon diese Untersuchung mit dem großartigen Satze ab, daß „der Wackerste und Gerechteste für den Glücklichsten zu erklären sei; das sei aber der unter Königsherrschaft Stehende und über sich selbst als König Gebietende; der Schlechteste und Ungerechteste dagegen für den Elendesten; das sei aber derjenige, welcher als der Gewaltherrscherischste über sich selbst und den Staat die ärgste Gewaltherrschaft übe." IX. 580c.[3])

---

1) *Ἐν παντὶ ἄρα τῷ βίῳ ζῶσι φίλοι μὲν οὐδέποτε οὐδενί, ἀεὶ δέ του δεσπόζοντες ἢ δουλεύοντες ἄλλῳ. ἐλευθερίας δὲ καὶ φιλίας ἀληθοῦς τυραννικὴ φύσις ἀεὶ ἄγευστος.*

2) *Καὶ ἡ τυραννουμένη ἄρα ψυχὴ ἥκιστα ποιήσει ἃ ἂν βουληθῇ, ὡς περὶ ὅλης εἰπεῖν ψυχῆς ὑπὸ δὲ οἴστρου ἀεὶ ἑλκομένη βίᾳ ταραχῆς καὶ μεταμελείας μεστὴ ἔσται.*

3) *Τὸν ἄριστόν τε καὶ δικαιότατον εὐδαιμονέστατον ἔκρινε, τοῦτον δ' εἶναι τὸν βασιλικώτατον καὶ βασιλεύοντα αὐτοῦ, τὸν δὲ κάκιστόν τε καὶ ἀδικώτατον ἀθλιώτατον, τοῦτον δὲ αὖ τυγχάνειν ὄντα ὃς ἂν τυραννικώτατος ὢν ἑαυτοῦ τε ὅτι μάλιστα τυραννῇ καὶ τῆς πόλεως.*

Nun bleibt ihm noch eine Frage zu erörtern übrig, die wir, ehe wir einen Rückblick auf diese ganze Darstellung der Ungerechtigkeit werfen wollen, noch näher in Betracht ziehen müssen: warum nämlich die Vernunft und die Weisheit größeres Glück bieten, als die Begierde und die Lust des sinnlich Angenehmen. — Platon unternimmt die Lösung dieser Frage einfach so, daß er auf die Eintheilung der Seele nach ihrem vernünftigen oder weisheitsliebenden, nach ihrem muthigen und nach ihrem begierlichen Wesen zurückkommt. (IX. 580d und 581a.) Der weisheitsliebende Mensch hält natürlich die Weisheit für das Höchste, wie der muthige und ehrsüchtige hinwiederum die Ehre, und der begierliche die sinnlichen Lustgefühle. (IX. 581—582.)

Aber es ist die Frage, welcher von den Dreien am meisten Glück und Genuß habe. Er findet aber, dies sei offenbar der Weisheitsliebende. Denn nur derjenige dürfe ein Urtheil sprechen, der es durch Erfahrung (ἐμπειρίᾳ), Nachdenken (φρονήσει) und Vernunftgründe (λόγῳ) beweisen könne. Dies sei aber offenbar der Weisheitsliebende. (IX. 582a.) Während nämlich der begierliche Mensch nur über die niedere Lust, der ehrsüchtige nur über Ehre Erfahrung habe, habe der Weisheitsliebende Erfahrung über diese Beiden und zugleich über die Weisheit; er könne also durch die Erfahrung am besten darüber urtheilen, welcher Genuß von den drei der größte sei, außerdem daß er durch die Wechselrede allein zu einem Urtheil berechtigt sei. (ibid.)[1])

Ueberdies sättigen die niederen Lüste auch blos den Körper, wogegen die Weisheit die Seele sättigt.[2]) Was aber die Seele

1) In viel höherem Sinne sagt der heilige Paulus, daß der pneumatische Mensch berechtigt sei über Alles zu urtheilen, ohne von Jemandem beurtheilt zu werden: Spiritualis autem judicat omnia, et ipse a nemine judicatur. 1. Corinth. 2.

2) Aristoteles theilt die Seele ebenfalls in drei Theile, in ein Gefühlsvermögen (αἰσθητικόν), in ein Begehrungsvermögen (ὀρεκτικόν) und in ein vernünftiges Vermögen (νοῦς), und nimmt demgemäß drei verschiedene Lebensweisen des Menschen an: a) die der Menge, welche dem untersten Vermögen gemäß, der thierischen Lust lebt, b) die politisch-praktische, c) die der Philosophen, welche ganz der Vernunft gemäß sich mit der Theorie beschäftigen und darin das höchste Glück besitzen. E. N. I. 5 2. p. 1095. Pol. VII. 1. p. 1324. a. 29. Die Glückseligkeit der reinen Denkthätigkeit ist aber nach Aristoteles auch deßwegen höher als die beiden anderen, weil sie das Wesen derselben, insbesondere das der Praxis, in sich einschließt. E. N. X. 8. 5. p. 1178. Met. XII. 6. p. 1072.

sättigt, hat mehr Wirklichkeit als das, was blos den Körper sättigt. Folglich gewährt die Weisheit, als Sättigung der Seele, auch ein viel höheres Glück und reicheren Genuß. Denn „wenn die Sättigung durch Gegenstände, die der Natur angemessen sind, etwas Angenehmes ist, so erfüllt doch, mit wirklichen Gegenständen sich zu sättigen, wirklicher und wahrhafter mit wahrem Lustgefühl; was aber das minder Wirkliche in sich aufnimmt, das dürfte wohl auf eine minder wahre und dauernde Weise gesättigt und eines minder wahren und zuverlässigen Lustgefühls theilhaftig werden." (IX. 585—d.)[1])

So hat denn der Besitz der Weisheit für den Menschen das wahrste Glück zur Folge, und „wenn die ganze Seele vom Streben nach Weisheit sich leiten läßt, so ist jedem Theile derselben gestattet, so im Uebrigen das ihm Zukommende zu thun und gerecht sich zu zeigen, insbesondere aber auch jedem der für ihn besten und wahrhaftesten Lustgefühle sich zu erfreuen" (IX. 586 d.). Darum ist auch die Zügellosigkeit von jeher getadelt worden (590 a.) und wir sehen auch, daß Ungerechtigkeit dem Menschen nie nützt, sondern seinen göttlichsten Seelentheil am Aergsten beschädigt. Wenn darum auch der Ungerechte verborgen bleibt, es nützt ihm Nichts, denn er wird dadurch nur schlechter und das Gemeine in ihm wird, weil nicht gestraft, noch mächtiger, und er gelangt nicht zu jener Gerechtigkeit, welche Besonnenheit und Einsicht in sich schließt, und Gesundheit, Schönheit und Stärke der Seele ausmacht und die so weit über dem Körperlichen steht, als die Seele überhaupt den Körper an Werth überragt (IX. 591 b.).

Der wahrhaft verständige Mann wird darum mehr auf das Wohlbefinden der Seele, als auf das des Körpers sehen, und vor Allem darnach streben, daß er des Einklangs in seiner Seele wegen auch Alles in seinem Körper harmonisch zu gestalten suche (ibid. 591 c.). Um Staatsgeschäfte wird er sich nicht kümmern, sondern vielmehr darum, wie er sich selbst wohl ordne und in die rechte Seelenverfassung bringe. Nur bei jenem Staat, den Platon geschildert hat, wird er sich betheiligen, weil es der Staat der Gerechtigkeit und der sittlichen Vollkommenheit ist, dem jeder edle Mensch zugehört und dem Jeder zuzu-

1) *Εἰ ἄρα τὸ πληροῦσθαι τῶν φύσει προσηκόντων ἡδύ ἐστι, τὸ τῷ ὄντι καὶ τῶν ὄντων πληρούμενον μᾶλλον μᾶλλον ὄντως τε καὶ ἀληθεστέρως χαίρειν ἂν ποιοῖ ἡδονῇ ἀληθεῖ, τὸ δὲ τῶν ἧττον μεταλαμβάνον ἧττόν τε ἂν ἀληθῶς καὶ βεβαίως πληροῖτο καὶ ἀπιστοτέρας ἂν ἡδονῆς καὶ ἧττον ἀληθοῦς μεταλαμβάνοι*

gehören, als Mensch, von Natur aus, bestimmt ist. Der große Denker zweifelt auch durchaus nicht, daß es einen solchen Staat gebe. Er glaubt ganz sicher, daß derselbe in einer höhern göttlichen Lebenssphäre bestehe. Wenn er sich auch nicht auf Erden findet, „im Himmel vielleicht findet sich ein Musterbild desselben für den, der es sehen, und, indem er es sieht, seine eigene Verfassung darnach gestalten will. Ob er aber irgendwo besteht oder bestehen wird, das macht keinen Unterschied; denn nur dieses Staates Geschäfte möchte der Weise wohl verwalten, sonst aber keine.“ (IX. 592. b.) [1])

Der entmuthigende Eindruck und das tragische Gefühl, welches uns ergreift, wenn wir den schönen Naturbau des Staates und das Wesen der Gerechtigkeit, sowohl im großen Ganzen, als im einzelnen Menschen zerfallen sehen („weil ihm, wie allem Gewordenen, der Untergang bevorsteht,“ VIII. 54a.) [2]), wird durch die Schlußbemerkung wieder etwas gemildert. Was er in die Naturform menschlicher Verhältnisse hineinzupflanzen suchte, kann, wenn es in diesen auch nur eine unhaltbare Dauer hat, doch in seinem eigenen, wahren Wesen nicht zerstört werden. Und jeder durch Weisheit geordnete und in den Zustand der Gerechtigkeit versetzte Mensch steht auch für sich allein mit jenem Idealstaat in Verbindung und ist König und Herrscher nach den Begriffen und Zwecken jenes Staates, weil er über sich selbst herrscht, und so das Wesen jenes Staates in sich verwirklicht trägt.

Wenn wir aber nun, hier angelangt, einen Blick zurückwerfen auf den Verwesungs- und Auflösungsprozeß des von Platon construirten Staates, so bietet uns derselbe einen tiefen Einblick in die sittliche Anschauung der antiken Welt. Denn wie Platon den Staat ganz auf die sittliche Natur des Menschen gründet, so geht derselbe auch durch einen geschichtlichen Naturprozeß seinem Verderben entgegen, ohne daß sich von irgend einer Seite eine rettende Hand nahte. Der in ihn eingetretene Naturprozeß der Auflösung drängt unerbittlich zu seinem Abschlusse. Das Verderben geht zu seiner äußersten Consequenz fort, und er sinkt tief unter jene Stufe herab, von welcher er heraufgebildet wurde.

---

1) *Ἀλλ᾽ ἐν οὐρανῷ ἴσως παράδειγμα ἀνάκειται τῷ βουλομένῳ ὁρᾷν καὶ ὁρῶντι ἑαυτὸν κατοικίζειν. Διαφέρει δὲ οὐδὲν εἴτέ που ἔστιν εἴτε ἔσται· τὰ γὰρ ταύτης μόνης ἂν πράξειεν, ἄλλης δὲ οὐδεμιᾶς.*

2) *ἀλλ᾽ ἐπεὶ γενομένῳ παντὶ φθορά ἐστιν.*

Seine Entstehung begann damit, daß er den natürlichen Bedürfnissen des Körpers Genüge leistete, und sein Verderben schließt damit ab, daß er ganz unter das Joch der körperlichen und sinnlichen Gelüste gebeugt wird. Das Naturgewächs sinkt nach derselben Stufenfolge wieder herab, in der es aufgewachsen ist. Platon hatte für seine Theorie des Staatsverfalls die vielseitigsten Anhaltspunkte in der Erfahrung. Alle antiken Staaten haben diesen Prozeß durchgemacht, und die Dauer ihres Bestandes verlief fast bei allen in gleichem Zeitverlauf. Mit Bezug auf die antiken Staaten dürfte darum die in neuerer Zeit so häufig ausgesprochene Ansicht, daß die Staaten ihre Lebensfähigkeit blos auf eine gewisse Zeitdauer fortführen könnten, Recht behalten.

Nicht so verhält es sich aber mit den von dem Christenthume getragenen und mit dessen höheren Lebenskräften erfüllten Staaten. Denn wie das Christenthum sogar die alte Welt wieder zu erneuern und deren kränkelnde und stockende Lebenssäfte wieder gesund zu machen und in Umlauf zu setzen vermochte, und so wieder neue, lebenskräftige Staatskörper bildete, so trägt es auch die Kraft in sich, die von ihm gegründeten Staaten gegen die Auflösung zu schützen. Denn, um den von Platon gebrauchten Vergleich zwischen dem Staat und zwischen dem einzelnen Menschen hier beizubehalten, wenn das Christenthum das sittliche Verderben im einzelnen Menschen aufzuhalten und zu überwinden vermag, so vermag es dies natürlich auch bei Vielen und also auch für das ganze Staatsleben.

Denn ist der Staat nur der ausgewachsene Mensch, und wiederholt sich im Staate, was am einzelnen Menschen geschieht, so darf man gewiß auch sagen, daß wie das Christenthum den einzelnen Menschen von dem sittlichen Verderben rettet, es so auch den großen Menschen des Staates gegen dasselbe zu schützen im Stande ist. Denn auf das sittliche Leben führt ja Platon und zwar mit vollem Rechte das Gedeihen und das Verderben des Staates zurück. Ist aber das Leben der Staaten von ihrer sittlichen Kraft abhängig, so kann das die Sitten belebende und erhaltende Christenthum sie auch in ihrer Jugendfrische erhalten, oder dieselbe wieder in ihnen herstellen, wie es dies an den absterbenden Staaten des Alterthums gethan hat.

Daß aber Platon's Staat, obgleich auf sittlicher Grundlage aufgebaut, doch dem Verderben nicht widerstehen kann, kommt daher, daß Platon's Sittlichkeit ein bloßes Naturgesetz war. Hätte Platon mit der ganz richtigen Einsicht, daß das Leben des Staates in der sittlichen

Kraft desselben liege, auch die übernatürliche, unzerstörliche Lebenskraft des Christenthums gekannt, gewiß, es wäre ihm nicht entgangen, daß in diesem dem Staatsleben ein unerschöpflicher, es immer neu verjüngender Lebensborn gegeben sei.

Der Gedanke von einem Naturgesetze des Staatsverfalls ist darum ein wesentlich antiker und heidnischer, der nur deßhalb in der neuern Zeit so häufig und mit so viel Emphase ausgesprochen worden ist, weil die neuere Staatstheorie Prinzipien angenommen hat, welche auch das antike Staatsleben schon beherrschten. Ein solches Prinzip ist aber das schon öfters angeführte der Staatsomnipotenz, der absoluten Centralisation. In dem Maße als dieses Prinzip in das neuere Staatsleben eingedrungen ist, und Alles nach Staatszwecken zu ordnen und zu bestimmen suchte, wurde auch der belebende Einfluß des Christenthums in das Staatsleben abgeschnitten, und die Staaten fingen an demselben Naturgesetz der Auflösung zu verfallen, welches die antiken Staaten zerstört hat. Damit tauchte natürlich auch der Gedanke wieder auf, daß sich die Staaten nach einem Naturgesetz bildeten und auflösten. Weil die christlichen Staaten wieder heidnische Grundsätze aufnahmen und mit denselben experimentirten, so glaubte man, auch im Christenthum gelte noch das alte Naturprinzip, weil man das in's Christenthum übergetragene Heidenthum für eine Erscheinung des christlichen Staates selbst ansah.

Es ist das ein ähnlicher Irrthum, wie der von Ackermann und Baur, die meinten, im Platonismus läge etwas Christliches, während umgekehrt in ihrer Auffassung des Christenthums, etwas der platonischen Anschauung Verwandtes lag.

Was sich uns aber bei der Darstellung Platon's über die Auflösung und das Verderben des Staates ganz natürlich aufdrängt, ist der Wunsch, es möchte die Idee der Gerechtigkeit, wenn sie so in der Menschheit hergestellt wäre, nicht wieder aufgelöst werden. Denn wenn auch dem irdischen Staate das Wesen der Idee nicht vollständig eingepflanzt zu werden vermag, weil die Idee in der Wirklichkeit nie so vollkommen erscheint, wie sie ihrem Wesen nach ist, so verlangt doch der consequente Gedanke, daß, weil sie für die Menschheit da ist, sie auf dieselbe wenigstens eine ebenso wirksame Macht ausübe, wie die Sinnlichkeit und Ungerechtigkeit, ja daß sie in dem Maße wirksamer sei, als sie höher ist. Platon selbst sagt es ja wiederholt, daß sie für den Menschen in jeder Beziehung das Beste, Beglückendste, und selbst

das Genußreichste sei. Daß sie aber diesen Einfluß dennoch nicht ausübt und den sinkenden Staat nicht zu retten vermag, das beweist, daß der antiken Welt ein erhaltendes, erneuerndes, vom Verderben rettendes Prinzip gemangelt habe, welches Platon vergeblich im gerechten Staat zu finden suchte, da dieser sich ja selbst nicht halten kann und dem Verderben anheimfällt.

Tiefer und tragischer ist die schmerzvolle Wunde, die im heidnischen Leben und in der ganzen unerlösten Welt klaffte, nicht aufgedeckt worden, als es hier von Platon geschah. Wie ein gewaltiger Baumeister suchte er in Gedanken den ruinirten Bau der Menschheit wieder aufzurichten, aber er mußte sich selbst sagen, daß die gebrochenen Pfeiler keine Tragkraft mehr haben, und daß das Gebäude wieder unhaltbar zusammensinken müsse. Eine gewaltige, tiefergreifende Tragödie ist Platon's Staat und nur darum von einer freudigeren Stimmung gemildert, weil unser Philosoph das unaustilgbare Gefühl in sich trug, daß es für das, was ihm mangelte, irgendwo einen Ersatz gebe, daß das Meisterbild seines Staates irgendwo, „vielleicht im Himmel" bestehe oder vielleicht doch „einst bestehen werde." Es beseelte ihn ein höherer Hoffnungsblick, welcher ihn über dem traurigen Bilde der Gegenwart wie ein heiterer ruhiger Seher schweben läßt, welcher von der versinkenden irdischen Sonne zu jener aufblickt, die am Himmel der Zukunft heraufzusteigen beginnt und die ihm ahnungsvoll in die Seele leuchtet.

Dieses freudige Gefühl Platon's gründet sich auf den Gedanken von einer Sühnung und Versöhnung, welche die zerstörte Gerechtigkeit wieder herzustellen vermöge. Es ist dies eine alle seine Schriften durchziehende und auch an dem Schluß der obigen Darstellung wieder hervorbrechende Ueberzeugung seiner Seele, daß es eine Sühne gebe für Ungerechtigkeit und für Verbrechen, und daß die Sühne als eine gerechte den, der von ihr betroffen werde, auch wieder gerecht mache. Es würde uns dieser Gedanke nicht so sehr frappiren, wenn er nicht aus der Grundanschauung Platon's herausgewachsen wäre und wenn Platon damit blos die Aussöhnung der weltlichen Gerechtigkeit im Auge gehabt hätte. Aber da er Alles und insbesondere die Gerechtigkeit im idealsten Sinne aufzufassen strebt, so hat sein Gedanke diesen Sinn, daß es irgend eine Sühne gebe, die den Menschen nicht mit dieser oder jener Form der Gerechtigkeit, sondern mit der Gerechtigkeit an und für sich auszusöhnen im Stande sei. Hielt er ja doch auch das ganze irdische Leben, welches seiner Ansicht

nach ja nur aus dem Verfall des aufgelösten himmlischen Staates hervorgegangen ist, für einen Zustand der Sühne, deren wir uns durch ein höheres und edleres Streben theilhaftig machen sollten. Und so beseelte ihn denn auch immer die Hoffnung, daß diese Sühne an der ganzen Menschheit einmal vollzogen werden würde.

So oft er deßhalb von der durch Sühne bewirkten Herstellung der Gerechtigkeit eines einzelnen Menschen spricht, leuchtet immer der allgemeine Gedanke von der Restitution der ganzen menschlichen Natur — der gesammten Menschheit zu einem besseren Leben durch. Und das ist es gerade, was ihm den freudigen Schluß seiner Darstellung des Staates ermöglicht. Indem er das ganze Gebäude wieder zusammenbrechen sieht, das Schutz verleihen sollte, blickt er hoffnungsvoll auf das Urbild der Gerechtigkeit, in dessen Anblick jeder Einzelne sich in die rechte Verfassung des sittlichen Lebens setzen könne, wenn auch alles Irdische zusammenbreche.

Und daß er eine, wenn auch noch nicht klare Hoffnung in sich trug, jene himmlische Gerechtigkeit werde einstens zu den Menschen herabkommen, spricht er ja selbst aus, indem er sagt: „wenn jene Gerechtigkeit sein wird." Was in der menschlichen Natur nicht so hergestellt werden konnte, daß es Dauer hatte, das, hoffte er, werde in einem andern Boden begründet, dennoch einstens für die Menschheit Wahrheit haben. Wir glauben nicht, daß das Alterthum aus dem Auge der menschlichen Vernunft einen klareren Blick in die Zukunft gethan habe als diesen. In höchster Begeisterung spricht hier die menschliche Vernunft im Gefühle ihres Bedürfnisses auch ihre schönste Hoffnung aus, freilich auf eine indirekte, aber dennoch auf eine erhabene Weise.

Werfen wir nun noch einen Blick auf die schlimmen Mächte, welche den Bestand der Gerechtigkeit im Staate und im einzelnen Menschen so sehr gefährden und sogar zerstören, so zeigt sich uns Platon auch darin wieder als der trefflichste Beurtheiler der menschlichen Seele und ihres Naturlebens. Mit scharfen Zügen zeichnet er die auflösenden Elemente des Bösen, welche der menschlichen Natur feindlich entgegenstehen. Zunächst ist es der Stolz, die Ehrbegierde, welche sich der Vernunftordnung entzieht, ihr das einzelne Individuum mit seinen Sonderinteressen gegenüberstellt, und den Weg des Verderbens beginnt, indem sie im Staate, wie im Einzelnen das timokratische Prinzip zur Herrschaft erhebt. Es ist die Hoffart des Lebens.

Nach ihr kommt die Augenlust, die Freude am Besitz und

zwar am individuellen Sonderbesitz, welche die gelockerten Staatsbande dann wirklich durchbricht, die Einheit löst und statt derselben einige durch Reichthum Hervorragende zu Herrschern einsetzt und so die Oligarchie in dem Staate begründet, wie sie den einzelnen Menschen von dem Streben nach Gerechtigkeit abwendet und ihn unter die Herrschaft des Erwerbes und des Geldes bringt, welches dann verschiedene andere Begierden in ihm erzeugt, die ihn wie Oligarchen tyrannisiren.

Das Verderben erreicht aber die Spitze, wenn alle Bande der Sittlichkeit gelöst sind, und das demokratische Prinzip im Staate wie im Einzelnen durchgedrungen und zuletzt die ausgebildete Tyrannei eines verwöhnten Volksführers im Staate und das verwöhnte Fleisch im Einzelnen zur tyrannischen Gewalt gekommen ist, so daß dessen übrigen Begierden alle der Fleischeslust fröhnen müssen, wie im Staate Alle des einen Tyrannen Sklaven sind.

Hoffart des Lebens, Augenlust und Fleischeslust sind also die drei Stufen des Verderbens, auf welchen der Mensch und die Menschheit zur vollständigen Ungerechtigkeit herabsteigen. Es stehen diese drei Stufen des Verderbens, welche die Ungerechtigkeit erzeugen, in direktem Gegensatze zu den drei Tugendstufen, auf welchen die Gerechtigkeit thront. Der Gerechtigkeit selbst steht die Ungerechtigkeit, der edlen Weisheit der eitle Stolz, dem sittlichen Starkmuth der üppige Besitz und der selbstbeherrschenden Besonnenheit die Fleischeslust gegenüber. So hat nun Platon neben die vier Cardinaltugenden die vier Cardinallaster gestellt, welche die menschliche Natur eben so zerstören und unglücklich machen, wie jene sie retten, erhalten und zum Glück führen.

Auch darin erkennen wir wieder deutlich den durchgebildeten Naturalismus in Platon's Anschauung. Er legte alle Bedeutung der menschlichen Tugend in die Cardinaltugenden selbst hinein und faßte deßhalb auch die Gerechtigkeit nicht mehr als eine besondere Tugend, sondern als die Tugend überhaupt auf, wie er auch die Ungerechtigkeit für den vollendeten Zustand der Lasterhaftigkeit nahm. Diese Auffassung war aber ganz consequent. Da Platon kein höheres Tugendvermögen kannte, als das in der Natur liegende, und keine anderen Tugendformen wußte, als die aus der Natur herausgebildeten, so mußte er auch eine dieser vier Naturformen der Tugend zum Abschluß der anderen machen, während im Christenthume die vier Cardinaltugenden erst in den drei theologischen, als in einer übernatürlichen Entwickelung des sittlichen Menschen ihr Ziel erreichen.

Weil ihm auf der andern Seite aber auch nicht aufgegangen war, daß das Wesen des Bösen im Widerspruch des Menschen gegen Gott liege, und weil er die Sünde nicht als eine freiwillige Uebertretung des göttlichen Gesetzes und nicht als eine Beleidigung Gottes erkannt hatte, so mußte er natürlicher Weise Alles Verderben einzig in der Verwirrung der sittlichen Naturordnung des Menschen, in der Ungerechtigkeit suchen.

Mit dieser großartigen Betrachtung über das der sinnlichen Lust sich zugesellende Verderben, und über das aus der Tugend fließende Glück, hat Platon in universaler Weise den Beweis geliefert, daß das Gute seiner Natur nach etwas wesentlich Anderes sei, als das sinnlich Angenehme, und daß es das größte Glück des Menschen bewirke. Der zwischen ihm und den Sophisten herrschende Streit, ob das Gute und das Angenehme dasselbe seien, hat sich nun ganz einfach gelöst. Das Gute ist nicht das sinnlich Angenehme, es erzeugt aber ein Glück, welches alle sinnlichen Genüsse überragt, während die Sucht nach dem sinnlich Angenehmen in Unglück und Verderben endigt.

Auf dieses Resultat seiner Untersuchung geht Platon im X. Buche seiner Republik noch einmal näher ein. Nachdem er nämlich dort, wie beiläufig auf eine Betrachtung über die Poesie gekommen ist und dargelegt hat, daß von den sinnlich angenehmen Eindrücken gewisser poetischer Werke, statt Wahrheit und Tugend und statt der Ideen oft sehr falsche Nachbilder derselben in der Seele erzeugt werden, warnt er auf's Nachdrücklichste vor solcher Poesie, und nimmt selbst kein Bedenken, den Homer zu tadeln, dem Grundsatze treu (X. 595b.), „daß man den Menschen nicht höher halten müsse, als die Wahrheit.“ „Denn, sagte er, entscheidend ist der Kampf, mein theurer Glaukon, entscheidender, als er zu sein scheint; es gilt, ein guter oder ein schlechter Mensch zu werden, so daß es nicht angemessen ist, weder auf Ehrenbezeugungen, noch auf Schätze oder Herrschergewalt oder auf dichterische Erzeugnisse stolz, der Gerechtigkeit und der anderen Tugenden zu vergessen.“ (X. 608b.) [1])

Platon wußte wohl, daß die strenge Sittenlehre, die er in seinem Staate ausgesprochen hatte, vielen Widerspruch finden würde, und daß

---

1) *Μέγας ὁ ἀγών, ὦ φίλε Γλαύκον, μέγας, οὐχ ὅσος δοκεῖ, τὸ χρηστὸν ἢ κακὸν γενέσθαι, ὥστε οὔτε τιμῇ ἐπαρθέντα οὔτε χρήμασιν οὔτε ἀρχῇ οὐδεμιᾷ οὐδέ γε ποιητικῇ ἄξιον ἀμελῆσαι δικαιοσύνης τε καὶ τῆς ἄλλης ἀρετῆς.*

man selbst aus den glänzendsten griechischen Dichtern, die bei Allen in so hohem Ansehen standen, Aussprüche gegen ihn anführen würde. Deßhalb forderte er so dringend auf, daß man sich durch Nichts, woher es auch kommen möge, in dem, was sich als wahr herausgestellt habe, beirren lassen solle, besonders da es von so entscheidender Wichtigkeit sei, nicht blos wegen des bisher Besprochenen, sondern noch um eines andern Grundes willen. „Denn, sagt er, den größten Lohn und die der Tugend bestimmten Preise haben wir bisher noch nicht besprochen.“ (X. 608 b.) [1])

Die Besprechung dieser Frage leitet er aber so ein: „Glaubst du, das rege Streben eines unsterblichen Wesens müsse einer so kurzen und nicht der gesammten Zeit gelten? und hast du nicht erkannt, daß unsere Seele unsterblich ist, und niemals untergeht?“ (ibid.) [2])

Den letzten Satz begründet er in jenem schönen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele, den wir schon oben ausführlich kennen gelernt haben und den wir deßhalb nur des Zusammenhanges wegen hier kurz wiederholen wollen.

Auf Grund der bisher geführten Untersuchung spricht er nämlich den Satz aus, daß jedes Wesen nur durch ein ihm eigenthümliches Uebel vernichtet werden könne. Das der Seele eigenthümliche Uebel sei aber Ungerechtigkeit und Schlechtigkeit. Diese vermöge nun zwar Unordnung in die Seele zu bringen, könne sie jedoch nicht zerstören. Da aber das der Seele eigenthümliche Uebel sie nicht zerstöre, so sei sie folglich unsterblich. —

Damit zeigt sich nun das Schlechte und das Gute in seiner vollen Bedeutung, und der Ernst, mit dem Platon die Frage über Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, selbst den angesehensten Dichtern gegenüber behandelt hat, wird nun erklärlich. — Denn da die Seele unsterblich ist, wird ihr das Schlechte wie das Gute unaufhörlich anhaften bleiben zum Glück des Guten und zum Unglück des Schlechten.

Aus dieser ganzen Darstellung ergiebt sich nun das unläugbare Resultat, daß die Menschheit durch den Sündenfall nicht alles Gute

---

1) *Καὶ μὴν τά γε μέγιστα ἐπίχειρα ἀρετῆς καὶ προκείμενα ἆθλα οὐ διεληλύθαμεν.*

2) *Οἴει ἀθανάτῳ πράγματι ὑπὲρ τοσούτου δεῖν χρόνου ἐσπουδακέναι, ἀλλ᾽ οὐχ ὑπὲρ τοῦ παντός; . . . Οὐκ ᾔσθησαι, ὅτι ἀθάνατος ἡμῶν ἡ ψυχὴ καὶ οὐδέποτε ἀπόλλυται;*

vollständig eingebüßt habe. Platon wenigstens hatte kein solches Bewußtsein von dem sittlichen Zustande des Menschen im Heidenthum, den er doch aus reicher Erfahrung kannte. Denn daß noch eine Kraft zum Guten im Heidenthum vorhanden war, geht schon daraus hervor, daß es, wie wir ja an Platon sehen, so klar zwischen Gutem und Bösem zu unterscheiden weiß, und es für seine Aufgabe hielt, durch ein gerechtes Leben wieder seiner höhern Bestimmung würdig zu werden.

Allerdings hatte Platon nicht den rechten Begriff der Freiheit und seine Gerechtigkeit war also nicht die christliche, aber dennoch hatte er das Bewußtsein einer sittlichen Kraft, also eines guten Vermögens im Menschen.

Es dürfte nun die Frage entstehen, ob diese natürliche Sittlichkeit und Gerechtigkeit, von der Platon spricht, im Stande gewesen sei, eine größere Anzahl von Menschen wirklich in den Zustand zu versetzen, den Platon geschildert hat. Wir glauben dieses bis auf einen gewissen Grad bejahen zu können. Platon hätte ja gar nicht zu diesem Gedanken über Sittlichkeit kommen können, wenn er nicht in Sokrates und wohl auch in sich selbst und in manchen anderen edleren Heiden diese natürliche Sittlichkeit in gewissem Grade verwirklicht gesehen hätte. Auch im Staatsleben war ihre Verwirklichung einigermaßen möglich, wie denn auch im Lacedämonischen Staate manche Züge seines Bildes der Staatsgerechtigkeit verwirklicht waren. Doch hielt er selbst die Verwirklichung der Gerechtigkeit im Staate für viel schwerer als im Einzelnen; er sagt ja, daß wenigstens der Einzelne sich nach dem Urbilde richten solle, wenn dasselbe auch in keinem irdischen Staate hergestellt werden möchte. [1])

Jedenfalls war aber diese Naturgerechtigkeit, im Einzelnen wie im Staate, nach seinem eigenen Geständnisse sehr gebrechlich und sehr leicht zerstörbar; sie war ja nur ein Gewächs auf dem Boden der Natur, hatte sonach nicht den göttlichen Grund der Unvergänglichkeit. —

Die christliche Heiligkeit und Gerechtigkeit hat ihre stete lebendige

1) Aristoteles sagt, da selbst die Natur nicht immer dasjenige zu Stande bringe, was in ihrer Absicht liege, so sei es noch viel leichter möglich, daß menschliche Werke das Schöne verfehlen. Insofern nun der Staat das Erzeugniß der höchsten praktischen Kunst (ἀρχιτεκτονική) sei, erkläre es sich leicht, daß nur wenige staatliche Organismen ihren wahren Zweck erreichen. De part. an. p. 639. b. E. N. I. 1. 3. p. 1094. Pol. VII. 13. p. 1331. Vgl. Dr. H. A. Fechner, Ueber den Gerechtigkeitsbegriff des Aristoteles. S. 59.

Verwirklichung in der Kirche, auch abgesehen von den Einzelnen, sie kann darum an sich nie aufgelöst werden, sie ist ewig wie Gott, während die von Platon construirte hinfällig ist wie die Menschheit, auf welche er sie gründet.

Doch es ist Zeit, daß wir Platon's Idee der Gerechtigkeit nun weiter betrachten bis zu jenem universalen Abschluß in den Belohnungen und Bestrafungen, welche die Gerechten und Ungerechten im Jenseits erwarten. Er selbst sagt: bisher habe er die Gerechtigkeit nur als etwas für die Seele Gutes, und die Ungerechtigkeit nur als etwas für die Seele Schlechtes betrachtet, weßhalb man die eine um ihrer selbst willen suchen und die andere um ihrer selbst willen fliehen müsse, (X. 612. a.) aber nun will er auch außerdem noch „des großen und herrlichen Lohnes gedenken, den die Gerechtigkeit der Seele bei Göttern und bei Menschen erwirkt, so lange der Mensch lebt, als nach seinem Tod.“ (ibid. b.) Denn die Götter kann keiner täuschen, und der Ungerechte ist auch ihnen verhaßt, weil, wie er im Protagoras sagt, die Götter niemals ungerecht sind. Aus diesem Grunde haben die Götter auch an dem Gerechten ihr Wohlgefallen und werden ihm deßhalb gewiß auch Alles in bester Weise zu Theil werden lassen.

„Von dem gerechten Mann müssen wir demnach annehmen, daß wenn er in Dürftigkeit, in Krankheiten oder in sonst Etwas verfällt, was für ein Uebel gehalten wird, das ihm im Leben und nach dem Tode zu irgend einem Heile gedeihen werde. Denn gewiß wird derjenige nimmer von den Göttern vernachlässigt, welcher gerecht und durch Ausübung der Tugend Gott, soweit ein Mensch das vermag, möglichst ähnlich zu werden sich bestrebt.“ (X. 613 a.) [1])

Ganz anders urtheilt er dagegen von den Ungerechten, welche er mit Wettläufern vergleicht, die gleich anfangs große Resultate zu erzielen scheinen, aber doch am Ende das Ziel nicht erreichen: „Anfangs nehmen sie einen Anlauf, zuletzt aber werden sie zum Gelächter, indem sie die Ohren bis auf die Schultern hängen lassen und unbekränzt ihren Lauf beschließen; die wahrhaft tüchtigen Läufer dagegen erreichen das Ziel,

---

1) *Οὕτως ἄρα ὑποληπτέον περὶ τοῦ δικαίου ἀνδρός, ἐάν τ' ἐν πενίᾳ γίγνηται ἐάν τε ἐν νόσοις ἤ τινι ἄλλῳ τῶν δοκούντων κακῶν, ὡς τούτῳ ταῦτα εἰς ἀγαθόν τι τελευτήσει ζῶντι ἢ καὶ ἀποθανόντι. οὐ γὰρ δὴ ὑπό γε θεῶν ποτὲ ἀμελεῖται ὃς ἂν προθυμεῖσθαι ἐθέλῃ δίκαιος γίγνεσθαι καὶ ἐπιτηδεύων ἀρετὴν εἰς ὅσον δυνατὸν ἀνθρώπῳ ὁμοιοῦσθαι θεῷ.*

empfangen den Siegespreis und werden bekränzt. Geht es mit den Gerechten nicht meistentheils ebenso? Gelangen sie nicht beim Ausgang jedes Unternehmens, jedes Verkehrs und ihres Lebens zu Ansehen und tragen die Siegespreise bei den Menschen davon?" (X. 613 b. [1]) Wir möchten fast glauben, der heilige Paulus habe diese Stelle des Platon gekannt, als er aufforderte, als tüchtige Wettläufer in der Rennbahn zu laufen, um den ewigen Preis zu erringen, denn auch Platon stellt hier nicht blos irdische Siegespreise zum Lohne des Gerechten in Aussicht, sondern höhere und unsterbliche, so daß alles, was bisher von der Belohnung der Guten und von der Bestrafung der Bösen gesagt wurde, verschwindet vor dem, was Beide nach dem Tode erwartet.

Und nun beginnt er die Darstellung des jenseitigen Lebens und der Resultate, welche die Gerechtigkeit und die Ungerechtigkeit in demselben erwarten. Damit erhält dann sein Weltstaat den reifen Abschluß, und seine universale Bedeutung tritt auf's Klarste hervor. Indem nämlich sein Gerechtigkeits-Begriff die ganze Menschheit für das diesseitige und jenseitige Leben umfaßt, erweist sich derselbe als ein allgemein menschliches und nicht blos als ein griechisches Sittlichkeits-Gesetz, als ein solches, welches sogar „für die ganze Zeit nach dem Tode des Körpers noch giltig ist."

So wenden wir denn jetzt unsern Blick von der irdischen Erscheinung der Gerechtigkeit auf die jenseitige hinüber und fassen Platon's Anschauung vom Leben der Seele nach dem Tode des Körpers in's Auge, wie er dieselbe im Phädon, Phädros, Gorgias und am Schlusse der Republik so herrlich entwickelt.

§. 19. Leben und Schicksale der Seele nach dem Tode des Körpers: Eschatologie.

Im Allgemeinen läßt sich Platon's Anschauung über das jenseitige Leben der Seele unter folgende Gesichtspunkte zusammenfassen: Die Seele stirbt nicht mit dem Körper, sondern der Tod trennt sie nur von demselben. Nach dieser Trennung erscheint sie in dem sittlichen Zustande, in welchen sie sich selbst hineingelebt hat, entweder gut und gerecht

1) τὸ μὲν πρῶτον ὀξέως ἀποπηδῶσι, τελευτῶντες δὲ καταγέλαστοι γίγνονται, τὰ ὦτα ἐπὶ τῶν ὤμων ἔχοντες καὶ ἀστεφάνωτοι ἀποτρέχοντες. οἱ δὲ τῇ ἀληθείᾳ δρομικοὶ εἰς τέλος ἐλθόντες τάτε ἆθλα λαμβάνουσι καὶ στεφανοῦνται. οὐχ οὕτω καὶ περὶ τῶν δικαίων τὸ πολὺ ξυμβαίνει; πρὸς τέλος ἑκάστης πράξεως καὶ ὁμιλίας καὶ οὗ βίου εὐδοκιμοῦσί τε καὶ τὰ ἆθλα παρὰ τῶν ἀνθρώπων φέρονται;

und dann wohl geordnet und schön, oder schlecht und ungerecht und dann mißgestaltet und entstellt. Alle Seelen kommen dann vor ihre Richter, von welchen nach ihrem verschiedenen sittlichen Zustande auch verschiedene Urtheile über sie gefällt werden. Diejenigen, welche vollkommen gut sind, kehren in den Sitz der Seligen zurück; jene, welche nicht vollkommen gut, aber auch nicht durchaus schlecht sind, müssen Reinigungsstufen durchwandern, um ihre Frevel abzubüßen. Hierauf kehren sie wieder in den Körper zurück, um sich durch ein besseres Leben, als das frühere war, des Wohnsitzes bei den Göttern würdig zu machen. Jene aber, welche in Folge eines ganz sittenlosen Lebens durchaus unheilbar und schlecht geworden sind, müssen für ihre Frevel, ohne sie je sühnen zu können, in unaufhörlicher Strafe büßen.

Dies ist im Allgemeinen Platon's eschatalogische Anschauung. Wenn dieselbe nicht von demselben Naturstandpunkte ausginge, auf welchem das ganze System Platon's ruht, so würden wir in ihr leicht die größte Aehnlichkeit mit der christlichen Eschatologie herausfinden. Wenn wir aber genauer zusehen, wird uns sofort klar, daß sowohl die Seligkeit der Guten, als die Reinigung der Unvollkommenen, als die ewige Bestrafung der Schlechten, sich nur als eine Consequenz des natürlichen Seelenlebens ergibt und daß dabei der göttliche Rathschluß der Liebe, der Barmherzigkeit und der Gerechtigkeit nicht in Betracht kommt.

Besonders klar wird dies von dem auf die Schlechten bezogenen Ausdrucke „unheilbar." Die Natur derselben ist nicht mehr geeignet, dem göttlichen Leben einverleibt zu werden. So drückt also die Schlechten die Verdorbenheit ihrer eigenen Natur und nicht das Urtheil der Gerechtigkeit Gottes in die Strafe hinab, wie auch die Guten sich vermöge ihrer eigenen Vortrefflichkeit in das göttliche Leben erheben und die noch mit irdischen Gelüsten Erfüllten naturgemäß an der Erde haften bleiben müssen, bis sie entweder durch fortgesetzten besseren Wandel zu den Göttern erhoben, oder durch schlechteren in den Tartarus hinabgezogen werden.

So ist denn auch diese eschatalogische Anschauung Platon's durchaus in einem kosmisch-psychologischen Prozesse begründet und entspricht vollkommen seinen oben entwickelten Anschauungen. Wie wir bei der Weltbildung in dem Demiurgen und in den ihm untergeordneten Göttern nur volksthümliche Benennungen zur anschaulichen Repräsentation des nach einem Naturprozesse in die Materie hineinwirkenden

göttlichen Wesens erkannten, so sehen wir auch hier die richtende Macht des Göttlichen nur als ein göttliches Naturprinzip aufgefaßt, welches das Gute nothwendig anzieht, das Böse nothwendig abstößt und das Unentschiedene nothwendig zur Entscheidung drängt.

Um aber die oben blos im Allgemeinen berührten Punkte der platonischen Eschatologie des Näheren aus den einzelnen Dialogen zu erörtern, wollen wir zunächst sehen, wie er die Bedeutung des Todes auffaßt.

Im Phädon nennt er den Tod „eine Trennung der Seele vom Körper“ und sagt, „daß das Todtsein darin bestehe, daß der Körper von der Seele getrennt, für sich allein, und die Seele vom Körper getrennt, auch für sich allein sei.“ Phädon (64. c.) [1]) Denselben Gedanken wiederholt er im Phädon (67. c.), wo er ebenfalls den Tod als „eine Entfesselung und Trennung der Seele vom Körper“ bezeichnet. [2]) Auch im Gorgias (524. b.) sagt er, „der Tod ist, scheint es mir, nichts als die Trennung zweier Dinge von einander, des Leibes und der Seele.“ Ueberhaupt ist seine ganze Lehre von der Unsterblichkeit der Seele nur eine Auseinandersetzung seiner Anschauung, daß das Leben der Seele und das des Körpers auf verschiedener Grundlage beruhe, daß ihre Verbindung nur eine vorübergehende und daß der Tod die Lösung derselben sei.

Den Zustand der Seele nach der Trennung vom Körper schildert er aber im Gorgias folgendermaßen: Wie man an dem todten Körper noch die Spuren der früheren Lebensweise wahrnehme und sehe, ob der Mensch den Körper üppig gepflegt oder sich mühsamer Arbeit unterzogen habe, so sei es auch hinsichtlich der von dem Körper geschiedenen Seele: „Alles ist an der Seele, nachdem sie des Leibes entkleidet ward, sichtbar, ihre natürliche Beschaffenheit und die Eindrücke, die von jeder Beschäftigung des Menschen im Leben herrühren.“ [3])

---

1) *Ἡγούμεθά τι τὸν θάνατον εἶναι; Ἆρα μὴ ἄλλο τι ἢ τὴν τῆς ψυχῆς ἀπὸ τοῦ σώματος ἀπαλλαγήν; καὶ εἶναι τοῦτο τὸ τεθνάναι, χωρὶς μὲν ἀπὸ τῆς ψυχῆς ἀπαλλαγὲν αὐτὸ καθ᾽ ἑαυτὸ τὸ σῶμα γεγονέναι, χωρὶς δὲ τὴν ψυχὴν ἀπὸ τοῦ σώματος ἀπαλλαγεῖσαν αὐτὴν καθ᾽ αὑτὴν εἶναι;*

2) *Οὐκοῦν τοῦτό γε θάνατος ὀνομάζεται, λύσις καὶ χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος;*

3) Gorgias 524 c *Ἔνδηλα πάντα ἐστὶν ἐν τῇ ψυχῇ ἐπειδὰν γυμνωθῇ τοῦ σώματος, τά τε τῆς φύσεως καὶ τὰ παθήματα, ἃ διὰ τὴν ἐπιτήδευσιν ἑκάστου πράγματος ἔσχεν ἐν τῇ ψυχῇ ὁ ἄνθρωπος.*

Wenn nun die Seelen aus den verschiedenen Welttheilen zu ihren Richtern kommen, so werden sie von denselben ohne Rücksicht auf ihren ehemaligen Stand gemustert. Diese sehen nun oft selbst an der Seele eines Königs „nichts Gesundes, sondern sie zergeißelt und durch Meineide und Ungerechtigkeit mit Narben bedeckt, welche ihr Thun ihnen in die Seele grub, und Alles schief durch Lüge und Frevelmuth und nichts Gerades, weil sie ohne Wahrheit heranwuchs." [1])

Die Seelen nun, welche so durch frevelhaftes Thun mißgestaltet sind, werden von dem Richter in Haft geschickt, entweder um selbst besser zu werden, oder um doch Anderen ein Beispiel zu geben, damit dann diese aus Furcht besser werden." [2]) Jene, welche durch die ihnen vom Richter auferlegten Strafen besser werden, sind solche, die heilbare Fehler begangen haben und die nur durch „Schmerzen und Leiden im Hades" von ihrer Ungerechtigkeit befreit werden können. [3]) Diejenigen aber, welche das „größte Unrecht verübt" und ganz „unheilbar" geworden seien, könnten aus ihren Leiden im Hades keinen Nutzen schöpfen und seien nur „als Beispiele hingestellt und als ein Schauspiel zur Warnung für die fort und fort dorthin (in den Hades) kommenden Ungerechten." [4]) Dieselbe Anschauung spricht er im Phädon 80 d. bis 81 e. aus.

An letzterer Stelle bemerkt er noch besonders, daß eine Seele, welche sich dem Körperlichen hingebe, auch nach dem Tode noch vom Körperhaften durchdrungen bleibe, welches in ihr der Verkehr mit dem Körper und das Haften an ihm erzeuge." Das müssen wir aber für

---

1) Gorg. 524 d. 525 a. *κατεῖδεν οὐδὲν ὑγιὲς ὂν τῆς ψυχῆς, ἀλλὰ διαμεμαστιγωμένην καὶ οὐλῶν μεστὴν ὑπὸ ἐπιορκιῶν καὶ ἀδικίας, ἃ ἑκάστῳ ἡ πρᾶξις αὐτοῦ ἐξωμόρξατο εἰς τὴν ψυχήν, καὶ πάντα σκολιὰ ὑπὸ ψεύδους καὶ ἀλαζονείας καὶ οὐδὲν εὐθὺ διὰ τὸ ἄνευ ἀληθείας τεθράφθαι.*

2) ibid 525 b. *ἢ βελτίονι γίγνεσθαι καὶ ὀνίνασθαι ἢ παραδείγματι τοῖς ἄλλοις γίγνεσθαι, ἵνα ἄλλοι ὁρῶντες πάσχοντα ἃ ἂν πάσχῃ, φοβούμενοι βελτίους γίγνωνται.*

3) ibid. *εἰσὶ δὲ οἱ μὲν ὠφελούμενοί τε καὶ δίκην διδόντες ὑπὸ θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων οὗτοι οἳ ἂν ἰάσιμα ἁμαρτήματα ἁμάρτωσιν· ὅμως δὲ δι' ἀλγηδόνων καὶ ὀδυνῶν γίγνεται αὐτοῖς ἡ ὠφέλεια καὶ ἐνθάδε καὶ ἐν Ἅιδου.*

4) ibid. *οἳ δ' ἂν τὰ ἔσχατα ἀδικήσωσι καὶ διὰ τοιαῦτα ἀδικήματα ἀνίατοι γένωνται, ἐκ τούτων τὰ παραδείγματα γίγνεται, καὶ οὗτοι αὐτοὶ μὲν οὐκέτι ὀνίνανται οὐδέν, ἅτε ἀνίατοι ὄντες, ἄλλοι δὲ ὀνίνανται οἱ τούτους ὁρῶντες διὰ τὰς ἁμαρτίας τὰ μέγιστα καὶ ὀδυνηρότατα καὶ φοβερώτατα πάθη πάσχοντας τὸν ἀεὶ χρόνον, ἀτεχνῶς παραδείγματα ἀνηρτημένους ἐκεῖ ἐν Ἅιδου ἐν τῷ δεσμωτηρίῳ, τοῖς ἀεὶ τῶν ἀδίκων ἀφικνουμένοις θεάματα καὶ νουθετήματα.*

etwas Niederdrückendes und Belästigendes, Irdisches und Sichtbares halten, womit behaftet eine solche Seele beschwert und wiederum durch die Furcht vor dem Unsichtbaren und dem Hades, wie man ihn nennt, zu dem sichtbaren Aufenthalte hingezogen wird, indem sie in der Nähe der Denksteine und Gräber sich umhertreibt, in deren Nähe man ja doch schattenähnliche Erscheinungen von Seelen erblickte, welche Schattenbilder derartige Seelen erzeugen, die nicht in lauterer Reinheit, sondern am Sichtbaren Theil habend (weßhalb sie auch gesehen werden), vom Körper schieden."[1]) Diese müssen nun so lange umherschweifen, bis sie wieder in solche Körper zurückkehrten, welche ihrem Streben entsprechend seien, entweder im Körper von genußsüchtigen oder von raubgierigen Thieren u. s. w.

Der Zustand, den sich eine Seele im Körperleben angeeignet hat, klebt ihr also auch nach dem Tode noch an, hält sie unter dem Drucke des Körperlichen, und läßt sie nicht zum göttlichen Leben aufsteigen. Dieser Mittelzustand der Seele ist es, auf welchen sich die Seelenwanderung gründet. Die vom Körperleben nicht vollständig befreiten, in demselben aber auch nicht ganz verdorbenen Seelen müssen im Kreise des Körperlichen unter den verschiedenartigsten Gestalten so lange weilen, bis sie sich entweder gänzlich für das Gute, oder durchaus für das Böse entschieden haben. Und da sich keine Seele schon in der ersten Verkörperung so vollkommen für das Gute entscheidet, daß sie gleich zu den Göttern gelangen kann, so müssen sich alle Seelen langen Wanderungen unterziehen, bis sie ihr Ziel erreicht haben. Die in der heidnischen Welt so allgemein verbreitete Anschauung von der Seelenwanderung wurzelte wohl auch in dem drückenden Gefühle der unerlösten Menschheit, daß alle Seelen auf lange Zeit von ihrer Seligkeit ausgeschlossen seien und auf dieselbe zu warten hätten. Wie lange und in welcher Form dieses Warten aufgefaßt wurde, das blieb der Phantasie und Reflexion der einzelnen Völker und Denker

---

1) Phädon 81c. ὅ αὐτῇ ἡ ὁμιλία τε καὶ ξυνουσία τοῦ σώματος διὰ τὸ ἀεὶ ξυνεῖναι καὶ διὰ τὴν πολλὴν μελέτην ἐνεποίησε ξύμφυτον. Ἐμβριθὲς δέ γε τοῦτο οἴεσθαι χρὴ εἶναι καὶ βαρὺ καὶ γεῶδες καὶ ὁρατόν· ὃ δὴ καὶ ἔχουσα ἡ τοιαύτη ψυχὴ βαρύνεταί τε καὶ ἕλκεται πάλιν εἰς τὸν ὁρατὸν τόπον, φόβῳ τοῦ ἀειδοῦς τε καὶ Ἅιδου ὥς περλέγεται, περὶ τὰ μνήματά τε καὶ τοὺς τάφους κυλινδουμένη, περὶ ἃ δὴ καὶ ὤφθη ἄττα ψυχῶν σκοτοειδῆ φάσματα, οἷα παρέχονται αἱ τοιαῦται ψυχαὶ εἴδωλα, αἱ μὴ καθαρῶς ἀπολυθεῖσαι ἀλλὰ τοῦ ὁρατοῦ μετέχουσαι, διὸ καὶ ὁρῶνται.

überlassen. Platon glaubte, daß der Mensch durch einen psychologischen Naturprozeß sich die Seligkeit selbst verschaffen könne.

Er nimmt darum an, daß das Böse und Körperhafte durch einen physischen Prozeß wieder aus der Seele ausgelebt und ausgeschieden werden müsse, und hält keinen Weg zur Seligkeit für kürzer, als den der Weisheit, welchen die Seele wandelt, wenn sie sich im dialektischen Denken von dem Körperlichen abwendet und sich mit dem beschäftigt, was an und für sich und was göttlich ist, weil sie sich damit naturgemäß in das Göttliche hineinlebt. Er sagt daher: [1]) „Zu dem Geschlechte der Götter aber zu gelangen, das dürfte keinem andern als dem wißbegierig der Weisheit Nachstrebenden und durch sie geläutert aus dem Leben Scheidenden gestattet sein.“ (Phädon 82 c.) Und an einer andern Stelle des Phädon sagt er, daß der Philosoph, indem er sich mit der Weisheit beschäftige und so die Seele vom Körperlichen loslöse, sich dadurch am Besten auf den Tod vorbereite. [2])

Dem Weisheitsstreben gegenüber, welches die Seele vom Körperlichen löst, ist dagegen jede sinnliche Regung „Lust oder Betrübniß eine Art von Pflock, welcher die Seele an den Körper anpflöckt und anheftet und ihr etwas Körperhaftes mittheilt, indem dieselbe das für wahr hält, was etwa auch dem Körper dafür gilt.“ (Ibidem 83 d.)[3]) Hieraus erklärt es sich denn ganz natürlich, warum Platon im Gorgias die Seele nach dem Tode ganz in demselben Zustande erscheinen läßt, in welchen sie durch ihre Schuld oder durch ihr Verdienst, während des Körperlebens gekommen ist. Es ist ein physisches, ein kosmisches Gesetz, wodurch das sinnliche Leben die Seele schlecht macht und in's Körperliche herabzieht, während das vernünftige, philosophische Leben sie veredelt und zum Göttlichen erhebt. War ja doch auch das Sinnliche und der Zug des Körperhaften schon von Anfang an der Grund des Verderbens für die Seele.

Sie steht darum von Natur aus zwischen Seligkeit und Verderben

---

1) *Εἰς δέ γε θεῶν γένος μὴ φιλοσοφήσαντι καὶ παντελῶς καθαρῷ ἀπιόντι οὐ θέμις ἀφικνεῖσθαι ἀλλ' ἢ τῷ φιλομαθεῖ.*

2) Phaedon 67 d. *Τῷ ὄντι ἄρα οἱ ὀρθῶς φιλοσοφοῦντες ἀποθνήσκειν μελετῶσι, καὶ τὸ τεθνάναι ἥκιστ' αὐτοῖς ἀνθρώπων φοβερόν.*

3) *Ὅτι ἑκάστη ἡδονὴ καὶ λύπη ὥς περ ἧλον ἔχουσα προσηλοῖ αὐτὴν πρὸς τὸ σῶμα καὶ προσπερονᾷ καὶ ποιεῖ σωματοειδῆ, δοξάζουσαν ταῦτα ἀληθῆ εἶναι ἅ περ ἂν καὶ τὸ σῶμα φῇ.*

in der Mitte; welchem Naturzuge sie sich überläßt, dem besseren oder dem schlechteren, — es ist für sie entscheidend für eine unaufhörliche Dauer. „Das aber ist wohl zu bedenken, daß die Seele, wenn sie unsterblich ist, nicht blos wegen der gegenwärtigen Zeit, die wir das Leben nennen, Fürsorge erheischt, sondern wegen der gesammten, und daß nun die Gefahr, wenn Jemand sie vernachlässigen wollte, gewiß als eine bedeutende erscheinen dürfte. Denn wäre der Tod eine Ausscheidung von Allem, dann wäre es für die Schlechten etwas Gefundenes, indem sie sterben, nicht blos vom Körper, sondern zugleich auch mit der Seele, von ihrer eigenen Schlechtigkeit befreit zu werden. Nun aber, da sie offenbar als unsterblich erscheint, dürfte ihr kein anderes Entrinnen vor dem Bösen noch eine Rettung bleiben, als möglichst gut und vernünftig zu werden. Denn nichts Anderes nimmt die Seele mit sich nach dem Hades, als ihre Ausbildung und Pflege, die ja auch dem Gestorbenen gleich beim Beginne seiner Wanderung dorhin den größten Nutzen und Schaden bringen soll." [1])

Was uns aber das Merkwürdigste an der eschatologischen Anschauung Platon's zu sein bedünkt, ist seine Annahme, daß die zur Büßung heilbarer Frevel im Hades Befindlichen, wenn sie von Jenen, gegen die sie gefrevelt, auf ihr Flehen hin Nachsicht empfingen, dadurch von ihrer Strafe befreit werden. Er entwickelt diese Anschauung im Phädon 113 und 114. Nachdem er nämlich dargelegt hat, welche verschiedenen Strafen den mit unheilbaren und den mit heilbaren Freveln belasteten Seelen zu Theil werden, sagt er von Letzteren, daß, wenn sie ein Jahr im Tartarus gewesen seien, sie dann „zum acherusischen See gelangten und dort diejenigen, gegen welche sie gefrevelt, herbeiriefen und sie überredeten, daß sie aussteigen dürften. Vermöchten sie dies, dann seien sie ihrer Strafe quitt." Vermöchten sie es aber

1) Phaedon 107 c. *Ἀλλὰ τόδε γε δίκαιον διανοηθῆναι, ὅτι εἴ περ ἡ ψυχὴ ἀθάνατός ἐστιν, ἐπιμελείας δὴ δεῖται οὐχ ὑπὲρ τοῦ χρόνου τούτου μόνον ἐν ᾧ καλοῦμεν τὸ ζῆν, ἀλλ ὑπὲρ τοῦ παντός, καὶ ὁ κίνδυνος νῦν δὴ καὶ δόξειεν ἂν δεινὸς εἶναι, εἴ τις αὐτῆς ἀμελήσει. εἰ μὲν γὰρ ἦν ὁ θάνατος τοῦ παντὸς ἀπαλλαγή, ἕρμαιον ἂν ἦν τοῖς κακοῖς ἀποθανοῦσι τοῦ τε σώματος ἅμα ἀπηλλάχθαι καὶ τῆς αὐτῶν κακίας μετὰ τῆς ψυχῆς· νῦν δὲ ἐπειδὴ ἀθάνατος φαίνεται οὖσα, οὐδεμία ἂν εἴη αὐτῇ ἄλλη ἀποφυγὴ κακῶν οὐδὲ σωτηρία πλὴν τοῦ ὡς βελτίστην τε καὶ φρονιμωτάτην γενέσθαι. οὐδὲν γὰρ ἄλλο ἔχουσα εἰς Ἅιδου ἡ ψυχὴ ἔρχεται πλὴν τῆς παιδείας τε καὶ τροφῆς, ἃ δὴ καὶ λέγεται μέγιστα ὠφελεῖν ἢ βλάπτειν τὸν τελευτήσαντα εὐθὺς ἐν ἀρχῇ τῆς ἐκεῖσε πορείας.*

nicht, „dann würden sie wieder in den Tartarus gestürzt und kämen nicht frei, bis sie diejenigen, an denen sie gefrevelt, überredet hätten.“[1])

Das Bedeutsame dieser Anschauung liegt aber darin, daß jenen Frevlern nicht durch Fürbitte die göttliche Barmherzigkeit zugewendet wird, sondern daß es ihrer eigenen Ueberredungskraft überlassen bleibt, sich aus ihrer Bedrängniß und Strafe herauszubringen. Es ist dies wieder ganz der antike Naturstandpunkt, welcher keine göttliche Gnade kennt, und es darum der Naturkraft des Menschen überläßt, sich selbst zu helfen.

Damit übereinstimmend ist auch, was wir oben schon über die mehrfachen Verkörperungen bemerkten, welchen sich eine Seele zu unterziehen habe, bis sie ihr Ziel im göttlichen Leben erreiche. Was nach christlicher Lehre der freie Wille mit Hilfe göttlicher Gnade durch vollkommene Entscheidung für das Gute fast momentan bewirken kann, dazu bedarf die Natur vielfacher Anstrengung und eines langen Prozesses, und selbst dann erreicht sie nach dieser Anschauung nicht eine übernatürliche Glückseligkeit, sondern, wie wir bei Platon sehen, nur eine solche, welche die höhere Natur des Menschen befriedigt.

Die Dauer des Prozesses, dem sich ein Mensch bis zur Erlangung seines Zieles zu unterziehen hat, wird von Platon im Phädros festgestellt. Nachdem er nämlich dort die verschiedenen irdischen Lebensberufe miteinander verglichen und gezeigt hat, in welchem derselben man am Leichtesten in das göttliche Leben zurückgelangen könne, sagt er (Phädros 248 d. — 249 c.):[2]) „Wer in allen diesen Lagen fortwährend

---

1) Phaedon 114 a. b. *ἐπειδὰν δὲ φερόμενοι γένωνται κατὰ τὴν λίμνην τὴν Ἀχερουσιάδα, ἐνταῦθα βοῶσί τε καὶ καλοῦσιν, οἱ μὲν οὓς ἀπέκτειναν, οἱ δὲ οὓς ὕβρισαν, καλέσαντες, δ' ἱκετεύουσι καὶ δέονται ἐᾶσαι σφᾶς ἐκβῆναι εἰς τὴν λίμνην καὶ δέξασθαι, καὶ ἐὰν μὲν πείσωσιν, ἐκβαίνουσί τε καὶ λήγουσι τῶν κακῶν, εἰ δὲ μή, φέρονται αὖθις εἰς τόν Τάρταρον κἀκεῖθεν πάλιν εἰς τοὺς ποταμούς, καὶ ταῦτα πάσχοντες οὐ πρότερον παύονται, πρὶν ἂν πείσωσιν οὓς ἠδικήκασιν.*

2) *Εἰς μὲν γὰρ τὸ αὐτὸ ὅθεν ἥκει ἡ ψυχὴ ἑκάστη, οὐκ ἀφικνεῖται ἐτῶν μυρίων. οὐ γὰρ πτεροῦται πρὸ τοσούτου χρόνου, πλὴν ἡ τοῦ φιλοσοφήσαντος ἀδόλως ἢ παιδεραστήσαντος μετὰ φιλοσοφίας. αὗται δὲ τρίτῃ περιόδῳ τῇ χιλιετεῖ, ἐὰν ἕλωνται τρὶς ἐφεξῆς τὸν βίον τοῦτον, οὕτω πτερωθεῖσαι τρισχιλιοστῷ ἔτει ἀπέρχονται. αἱ δὲ ἄλλαι, ὅταν τὸν πρῶτον βίον τελευτήσωσι, κρίσεως ἔτυχον. κριθεῖσαι δέ, αἱ μὲν εἰς τὰ ὑπὸ γῆς δικαιωτήρια ἐλθοῦσαι δίκην ἐκτίνουσιν, αἱ δ' εἰς τοὐρανοῦ τινὰ τόπον ὑπὸ τῆς δίκης κουφισθεῖσαι διάγουσιν ἀξίως οὗ ἐν ἀνθρώπου εἴδει ἐβίωσαν βίου. τῷ δὲ χιλιοστῷ ἀμφότεραι ἀφικνούμεναι ἐπὶ κλήρωσίν τε καὶ αἵρεσιν τοῦ δευτέρου βίου, αἱροῦνται ὃν ἂν ἐθέλῃ ἑκάστη. ἔνθα καὶ εἰς θηρίου βίον ἀνθρωπίνη ψυχὴ ἀφικνεῖ-*

seine Pflicht erfüllt, dem wird ein besseres Loos zu Theil, wer sie aber verletzt, ein schlechteres."

„Denn dahin, von wannen eine Seele ausging, gelangt sie vor zehntausend Jahren nicht wieder; denn vor diesem Zeitraume erlangt sie keine Schwingen, die (Seelen) der redlich der Weisheit Nachstrebenden oder im Sinne der Weisheit der Knabenliebe Huldigenden ausgenommen; diese ziehen bei der dritten, tausendjährigen Umkreisung, wenn sie dreimal hintereinander dieselbe Lebensweise sich erkoren, dadurch mit Schwingen versehen, im dreitausendsten Jahre davon. Ueber die übrigen aber wird, nachdem sie ihr erstes Leben vollendeten, Gericht gehalten. Von den Gerichteten aber kommen die Einen, um Strafe zu erleiden, in die Straforte unter der Erde; die Andern aber führen, durch den Richterspruch zu irgend einer Stelle des Himmels erhoben, ein Leben, dem angemessen, welches sie in Menschengestalt führten. Im tausendsten Jahre kommen beide zum Looszziehen und zur Wahl ihres zweiten Lebens, und jede wählt das, was ihr gefällt. Da gelangt auch die menschliche Seele zum Leben eines Thieres, und von dem eines Thieres, welches einst ein Mensch war, wieder zum Menschen. „Denn nie wird die Seele, welche die Wahrheit nimmer erschaute, zu dieser Gestalt gelangen. Der Mensch muß ja vermöge dessen, was man Vernunftbegriff nennt, welcher, aus vielen Wahrnehmungen hervorgehend, durch Nachdenken in Eines zusammengefaßt wird, zur Erkenntniß gelangen. Das ist die Rückerinnerung Jenes, was einst unsere Seele sah, als sie mit der Gottheit zog, und auf das, was sie jetzt Sein nennen, herabblickte und zu dem wahrhaft Seienden sich erhob. Darum beschwingt sich mit Recht auch blos der Geist des Philosophen, weil er mit seiner Erinnerung, soweit er es vermag, an demjenigen haftet, wobei verweilend der Gott göttlich ist. Indem aber der Mensch von derartigen Erinnerungen den richtigen Gebrauch macht, wird er allein,

---

ται, καὶ ἐκ θηρίου, ὅς ποτε ἄνθρωπος ἦν, πάλιν εἰς ἄνθρωπον. οὐ γὰρ ἥ γε μή ποτε ἰδοῦσα τὴν ἀλήθειαν εἰς τόδε ἥξει τὸ σχῆμα. δεῖ γὰρ ἄνθρωπον ξυνιέναι κατ᾽ εἶδος λεγόμενον, ἐκ πολλῶν ἰὸν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῷ ξυναιρούμενον. τοῦτο δέ ἐστιν ἀνάμνησις ἐκείνων, ἅ ποτ᾽ εἶδεν ἡμῶν ἡ ψυχὴ συμπορευθεῖσα θεῷ καὶ ὑπεριδοῦσα ἃ νῦν εἶναί φαμεν, καὶ ἀνακύψασα εἰς τὸ ὂν ὄντως. διὸ δὴ δικαίως μόνη πτεροῦται ἡ τοῦ φιλοσόφου διάνοια· πρὸς γὰρ ἐκείνοις ἀεί ἐστι μνήμῃ κατὰ δύναμιν, πρὸς οἷς περ ὁ θεὸς ὢν θεῖός ἐστι. τοῖς δὲ δὴ τοιούτοις ἀνὴρ ὑπομνήμασιν ὀρθῶς χρώμενος, τελέους ἀεὶ τελετὰς τελούμενος, τέλεος ὄντως μόνος γίγνεται.

der vollkommenen Weihungen in vollkommener Weise theilhaftig, zu einem wahrhaft Vollkommenen."

Die Verschiedenheit der christlichen Lehre vom Wege zur Seligkeit, gegenüber der platonischen, tritt uns hier auf das Einleuchtendste vor Augen. Während die christliche Seligkeit durch die Liebe und Gnade Gottes, welcher der freie Wille sich rückhaltlos hingibt, nicht stückweise, sondern mit einem göttlichen Rathschlusse zugetheilt wird, muß die platonische, auf dem Wege natürlicher Entwickelung erlangte Seligkeit, eben weil sie etwas Natürliches ist, gleichsam stückweise errungen werden. Es bedarf darum auch, damit sie das bestimmte Maß der Höhe erreiche, einer sehr langen Zeitdauer.

Ebenso ist es mit dem Verderben; auch dieses muß gewissermaßen durch lange Frevelhaftigkeit in die Seele eingesogen werden, bis es die Stufe der Unheilbarkeit erreicht hat. Aber auch die Läuterung wird nicht durch göttliche Gnade, noch durch Fürbitte vollzogen, sondern die Seele muß sich nach dem Maße als sie Verderbliches in sich aufgenommen hat, entweder durch ein besseres Leben, oder durch angestrengtes eigenes Bitten bei den Beleidigten, nach entsprechender Zeitdauer gleichsam selbst erlösen. —

Wie der platonische Staat auf natürlicher Grundlage beruht und den erhabenen Begriff der Gerechtigkeit, welche die ganze Menschheit umfassen soll, von Anfang an vernatürlicht, so läßt er denselben auch im jenseitigen Leben nur ganz natürliche Resultate erreichen. Dieser platonische Staat ist so ein Vorspiel und ein Spiegelbild der Kirche auf dem Boden der Natur.

Es ist ein ergreifender Gedanke, wie unser tiefsinniger Philosoph, verlassen von jeder höheren übernatürlichen Offenbarung und der dieser entsprechenden göttlichen Erleuchtung, mit der Consequenz seiner Gedanken fortschreitet und selbst die Verhältnisse des jenseitigen Lebens abzumessen sucht. Er hatte, um dies zu leisten, außer seiner Philosophie keine andere Stütze als die Mythologie, in welcher er den leuchtenden Faden höherer Wahrheit, die sie aus alten göttlichen Traditionen noch gerettet hatte, wieder herausfand und mit seinen Anschauungen verwebte.

So knüpft er auch am Schlusse der Republik seine eigenen Gedanken an einen alten Mythus, an die „Erzählung eines kühnen Helden des Kamphyliers Er." Dieser sei im Kriege gefallen und, als man am

zehnten Tage die bereits verwesenden Todten aufgehoben habe, noch ganz frisch gefunden worden und auf den Scheiterhaufen gebracht, wieder aufgelebt und habe erzählt, „was er dort gesehen habe."

Er habe aber zwei Schlünde der Erde und zwei des Himmels gesehen, zwischen denen die Richter sitzend ihr Urtheil gesprochen und die Gerechten rechts in den Himmel eingehen geheißen, die Ungerechten aber links unter die Erde geschickt hätten. Dort nun müßten dieselben zehnfach büßen für alles Unrecht, daß sie gethan hätten, und ihr dortiger Aufenthalt dauere deßhalb tausend Jahre.

Hierauf kämen sie zum Loosziehen. Dies geschähe aber an einer Lichtsäule, welche gerad aufsteige und über Himmel und Erde Licht verbreite und an deren äußerstem Ende die Welle der Nothwendigkeit befestigt sei, durch welche alle Umdrehungen erfolgen.

Dort thronten die Töchter der Nothwendigkeit, Lachesis, Klotho und Atropos und „sängen zum Einklange der Sirenen, Lachesis das Vergangene, Klotho das Gegenwärtige und Atropos das Zukünftige." Lachesis rufe dann die Seelen auf, sich ein Lebensloos zu wählen und gebe jeder den Dämon, den sie sich erwählt, zum Wächter und Erfüller dessen, was sie gewählt habe. „Die Schuld aber trägt, wer da wählte, die Gottheit trägt keine Schuld." [1])

Wie aber die einzelnen Seelen ihr Lebensloos wählten, „das sei ein sehenswerthes Schauspiel; sei es doch mitleidenswerth und lächerlich und wundersam anzuschauen", indem sie „bei der Wahl meistens des früheren Lebens Gewöhnung leite." [2]) So sei Thersites in einen Affen eingekehrt, der kluge Odysseus aber, „durch die Erinnerung an früher erlebte Drangsale vom Ehrgeize geheilt, habe das Loos eines aller Geschäfte ledigen Privatmannes gewählt."

Nachdem nun alle ihre Loose genommen und von der Lachesis ihren Schutzgeist erhalten hätten, seien sie zur Klotho hinzugetreten, die dasselbe befestigt, und dann zur Atropos, die es unabwendbar gemacht habe. Hierauf seien die Seelen zur Wiese der Lethe gewandelt und hätten aus dem Flusse der Vergessenheit getrunken. Um Mitternacht seien sie dann durch Donnergerölle aus dem Schlafe aufgeweckt und „der eine sei plötzlich dahin, der andere dorthin gleich dem Aufblitzen der Sterne der Geburt entgegengeeilt, welche sie in ein neues

1) *αἰτία ἑλομένου· θεὸς ἀναίτιος.* — republ. X. 617 c.

2) *ἐλεεινὴν τε γὰρ ἰδεῖν εἶναι καὶ γελοίαν καὶ θαυμασίαν· κατα συνήθειαν γὰρ τοῦ προτέρου βίου τὰ πολλὰ αἱρεῖσθαι.* republ. X. 620 a.

Leben führe."[1]) „Und diese Wundermähr," so schließt Platon nun, mit dieser Darstellung seine Bücher über die Republik, „erhielt sich und ging nicht unter, und wird wohl auch uns davor bewahren, wenn wir ihr Glauben schenken, und in gutem Stande werden wir den Fluß Lethe überschreiten und unsere Seele nicht verunreinigen, sondern, wenn wir meinem Rathe folgen, stets, indem wir die Seele für unsterblich und fähig halten, jedes Unglück und jedes Glück zu bestehen, auf dem nach oben führenden Wege verharren und die Gerechtigkeit mit Ueberlegung auf alle Weise üben, damit wir so mit uns selbst wie mit den Göttern uns befreunden, und so lange wir hier verweilen und nachdem wir die Preise derselben davontrugen, ringsumher, wie gekrönte Sieger, unsern Lohn einsammeln, und damit es uns sowohl hier als auf der von uns besprochenen tausendjährigen Wanderung wohlergehe."[2])

In dieser Darstellung des Schicksales der aus dem Körper abgeschiedenen Seelen kehrt der Grundgedanke der platonischen Psychologie und Ethik nur in anderer Form wieder. Die Seelen sind vom Körper abgeschieden, ganz so, wie sie sich durch ihr irdisches Leben selbst geartet haben. Von der Materie hängt ihnen so viel an, als sie sich derselben hingegeben haben, und der Zug nach dem Körperlichen, der in Folge davon in ihnen wirksam geworden ist, besteht auch in ihrer Loslösung vom Körper nach fort, so zwar, daß es auf die Wahl des Looses für ein zukünftiges Leben durchaus bestimmend ist, wie diese Seele früher gelebt hat. Wie wir schon im Phädros sahen, daß die Seelen je nach dem Maße der materiellen Beimischung in edlerer oder unedlerer Weise verkörpert werden, so sehen wir auch hier die Seelen für die Zukunft wieder zu demjenigen Lebensloose hingedrängt, an welches sie sich durch ein vorhergehendes Leben gewöhnt haben. Es

---

1) *ἐπειδὴ δὲ κοιμηθῆναι καὶ μέσας νύκτας γενέσθαι, βροντήν τε καὶ σεισμὸν γενέσθαι, καὶ ἐντεῦθεν ἐξαπίνης ἄλλον ἄλλῃ φέρεσθαι ἄνω εἰς τὴν γένεσιν, ἄττοντας ὥς περ ἀστέρας.* republ. X. 621a.

2) *Καὶ οὕτος, ὦ Γλαύκων, μῦθος ἐσώθη καὶ οὐκ ἀπώλετο· καὶ ἡμᾶς ἂν σώσειεν, ἂν πειθώμεθα αὐτῷ, καὶ τὸν τῆς Λήθης ποταμὸν εὖ διαβησόμεθα, καὶ τὴν ψυχὴν οὐ μανθησόμεθα. ἀλλ᾽ ἂν ἐμοὶ πειθώμεθα, νομίζοντες ἀθάνατον τὴν ψυχὴν καὶ δυνατὴν πάντα μὲν κακὰ ἀνέχεσθαι, πάντα δέ ἀγαθά, τῆς ἄνω ὅδου ἀεὶ ἑξόμεθα, καὶ δικαιοσύνην μετὰ φρονήσεως παντὶ τρόπῳ ἐπιτηδεύσομεν, ἵνα καὶ ἡμῖν αὐτοῖς φίλοι ὦμεν καὶ τοῖς θεοῖς, αὐτοῦ τε μένοντες ἐνθάδε, καὶ ἐπειδὰν τὰ ἆθλα αὐτῆς κομιζώμεθα, ὥς περ οἱ νικηφόροι περιαγειρόμενοι, καὶ ἐνθάδε καὶ ἐν τῇ χιλιετεῖ πορειᾷ, ἣν διεληλύθαμεν, εὖ πράττωμεν.*

mag diese Vergleichung der Darstellung des Phädros und des Schlusses der Republik ein Beweis sein, daß Platon im Phädros wirklich die Emanation der Seelen aus ihrem Zusammenhang mit dem Göttlichen und ihre Geburt im Körperlichen darstellen wollte.

So begegnet uns am Schlusse unserer Betrachtung des platonischen Systems dasselbe Grundgesetz, nur in reicher entfalteter Form, das wir auch als Grundlage des ganzen platonischen Lehrgebäudes erkannt haben. Es ist dies die platonische Psychologie; auf ihr ruht der Bau des Systems, sie bestimmt dessen Construktion, an ihr wächst der ganze Bau auf. Die Lehre von Gott, die Kosmologie, die Aesthetik, die Ethik sowie die ganze Dialektik Platon's basiren auf seiner Psychologie. In der Seele hatte er das Grundwesen von allem Seienden erkannt. Wie die älteren griechischen Philosophen einzelne Elemente, wie Wasser, Luft, Feuer u. dergl., als die Grundwesenheiten alles Seins vorausgesetzt und darauf ihre Systeme gegründet hatten, so gründet er sein System auf das Wesen der Seele, und sein System wird um so reicher und enthält um so mehr Wahrheit als die früheren, je mehr das Wesen der Seele die Grundvoraussetzungen dieser früheren Systeme an Bedeutung überragt.

Denn die Seele, wie sie einerseits göttlich und andererseits auch mit allem Irdischen verwandt ist, wie sie mit dem körperlichen Leben zusammenhängt und doch an der Unsterblichkeit Theil nimmt, wie sie für die sinnlichen Erscheinungen empfänglich ist und doch der Ideen habhaft zu werden vermag, wie sie den Stachel der Begierde in sich fühlt, und doch in ihrer Vernunft die Macht trägt, dieselbe zu beherrschen, bietet ihm so allerdings ein gewisses Centrum, von dem aus sich ein reicher Blick in alle Gebiete des Seins öffnet, und von dem aus er darum auch das dies- und jenseitige, das irdische und das himmlische Leben zu überschauen sucht.

Diese psychologische Grundlage seines Systemes war es auch, welche Platon in ein so nahes und inniges Verhältniß zur Mythologie und zu allen religiösen Einrichtungen und Gebräuchen seines Volkes setzte.

Sein tiefer Blick in das Wesen und in die Bedeutung der Seele machte es ihm zur unzerstörlichen Ueberzeugung, daß dieselbe ihre wahre Bestimmung nur in ihrer Beziehung zum Göttlichen habe und daß sie auch ihr volles Glück nur im Göttlichen erreichen könne.

Darum hat er eine heilige Scheu und eine fromme Verehrung

für alles Göttliche und auf die Götter sich Beziehendes; er achtet die Orakel (Republ. IV. 427. b.), er billigt und bestimmt selbst Opfer und Gelübde, will Priester und Priesterinnen in seinem Staate (repl. V. 461. d.), und verordnet, daß große Staatsmänner nach ihrem Tode als Halbgötter verehrt werden sollen. (Republ. VII. 540. b.) Ferner nimmt er als Vermittler zwischen den Göttern und den Menschen „ein Dämonisches“ an, von dem er sagt: „Es überbringe den Göttern und spreche gegen sie aus das von den Menschen, und gegen die Menschen das von den Göttern Ausgehende, die Gebete und Opfergaben der Einen, und die Gebote und Opfervergeltungen der Andern. Inmitten Beider sich befindend, fülle es den Zwischenraum, so daß das Ganze unter sich verbunden sei. Durch dasselbe gedeihe die gesammte Seherkunst, so wie die Kunst der Priester in Beziehung auf Opfer, Weihungen, Zaubergesänge und die ganze Wahrsagerei und Zauberei. Ein Gott komme mit einem Menschen nicht in Berührung, sondern aller Verkehr und Zwiesprach zwischen Göttern und Menschen, sei es im Wachen oder im Schlafe, finde durch dieses statt.“ (Symp. 202. c. 203. a.)

Gerade diese Stelle zeigt, wie sehr Platon's Hochschätzung der religiösen Einrichtungen und Anschauungen seines Volkes auf einer psychologischen Grundlage beruhe. Denn in den Dämonen erkannte er nur die Repräsentation jenes höheren, göttlichen Wesens, welches nach seiner Anschauung dem Menschen selbst in seinem vernünftigen Seelentheile inne wohne und vermöge dessen er mit dem Göttlichen verwandt ist, und zu demselben in der innigsten Beziehung steht. Es ist darum ganz consequent, daß er in dem Dämonischen die Brücke und Vermittlung zwischen dem Menschlichen und dem Göttlichen erkennt, es ergibt sich mit Nothwendigkeit aus seiner Psychologie, aus der sich fast alle seine Aeußerungen und Bemerkungen über religiöse Verhältnisse erklären lassen. —

Eigentliche religionsphilosophische Gedanken treffen wir

---

1) *Καὶ γὰρ πᾶν τὸ δαιμόνιον μεταξύ ἐστι θεοῦ τε καὶ θνητοῦ. Τίνα, ἦν δ᾽ ἐγώ, δύναμιν ἔχον; Ἑρμηνεῦον καὶ διαπορθμεῦον θεοῖς τὰ παρ᾽ ἀνθρώπων καὶ ἀνθρώποις τὰ παρὰ θεῶν, τῶν μὲν τὰς δεήσεις καὶ θυσίας, τῶν δὲ τὰς ἐπιτάξεις τε καὶ ἀμοιβὰς τῶν θυσιῶν. ἐν μέσῳ δὲ ὂν ἀμφοτέρων συμπληροῖ, ὥς τε τὸ πᾶν αὐτὸ αὑτῷ ξυνδεδέσθαι. διὰ τούτου καὶ ἡ μαντικὴ πᾶσα χωρεῖ καὶ ἡ τῶν ἱερέων τέχνη τῶν τε περὶ τὰς θυσίας καὶ τὰς τελετὰς καὶ τὰς ἐπῳδὰς καὶ τὴν μαντείαν πᾶσαν καὶ γοητείαν. θεὸς δὲ ἀνθρώπῳ οὐ μίγνυται, ἀλλὰ διὰ τούτου πᾶσά ἐστιν ἡ ὁμιλία καὶ ἡ διάλεκτος θεοῖς πρὸς ἀνθρώπους, καὶ ἐγρηγορόσι καὶ καθεύδουσιν.*

bei Platon selbstverständlich nicht; denn die Religion als eine göttliche Thatsache, als ein System von bestimmten, durch Gott geoffenbarten Wahrheiten, welche in einer durch Gottes Fügung geordneten Anstalt gelehrt werden, existirte ja in der antiken, heidnischen Welt gar nicht. Ueber die Religion als solche, als ein Ganzes, ließ sich darum auch nicht philosophiren. Eine Religionsphilosophie und religionsphilosophische Fragen in unserem Sinne treffen wir darum bei Platon ebensowenig wie bei der andern alten Philosophie, denn der Gegenstand einer solchen Philosophie fehlte.

Blos Reste, Trümmer der Urreligion fanden sich in der antiken Welt noch vor, und diese konnten in den philosophischen Systemen bruchstücksweise, je nach dem Gesichtspunkte des einzelnen Systemes, in's Auge gefaßt werden, wie Platon es von seinem psychologischen Standpunkte aus that. Sonst betrachtet er sie nur als etwas dem Staatsleben Inhärirendes, das er darum in seiner Philosophie nicht ganz umgehen kann, das er aber auch ebensowenig in seinem eigenen tiefern Wesen versteht.

Die eigentliche Stelle der Religion füllte bei ihm die Philosophie aus; sie war ihm die Quelle der Offenbarung, die der Mensch sich mit seinem eigenen Logos selbst vermittelte. Sie sollte das sittliche Leben des Menschen leiten und veredeln, sie sollte das diesseitige und das jenseitige Leben in seinen Grundbestimmungen abmessen und regeln, ihr sollte selbst das Wirken und Leben, das Dulden und Streben (*πάθη καὶ ἔργα*) der göttlichen Seelenwelt erschlossen sein.

Ehe wir nun zum Schlusse schreiten, möge es uns noch gestattet sein, einige der wichtigsten Aeußerungen der Kirchenväter über die platonische Ethik hier anzuführen.

Was zunächst Platon's Lehre vom Staate betrifft, so ließen sich die Väter auf keine nähere Betrachtung derselben ein. Der herrliche Gottesstaat der Kirche stand in so hohem Lichtglanze vor ihren Augen, daß sie darüber den Schattenriß des platonischen Weltstaates aus den Augen verloren. Origenes [1]) und Lactantius [2]) erwähnen zwar die platonische Staatstheorie mit der Bemerkung, daß dieselbe nach einem himmlischen Vorbilde construirt sei, fügen aber bei, daß sie nur in Begriffen, jedoch nicht in Wirklichkeit zu existiren die

1) C. Cels. V, 43.
2) Inst. div. III, 25.

Kraft in sich gehabt habe, und stellen sie der mosaischen Gesetzgebung gegenüber, welche ein ganzes Volk nach ihren Prinzipien zu beherrschen und einen wirklichen Staat zu begründen vermocht habe. Außer diesen Bemerkungen treffen wir sonst wenig über Platon's Republik bei den ältern Vätern.

Desto mehr gingen sie auf einzelne Grundsätze und Bestimmungen seiner Politik und seiner Ethik überhaupt ein. Die erhabene und heilige Sittenlehre der christlichen Religion flößte ihnen das Bedürfniß ein, überall, wo sie reinere sittliche Grundsätze bei einzelnen Denkern trafen, dieselben mit Lob auszuzeichnen, weil sie in denselben für die Gebildeten unter den Heiden ein Mittel sahen, das von ihnen in seiner ganzen Verwerflichkeit erkannte Böse wenigstens einigermaßen zu vermeiden und sich dem Besseren wenigstens in etwas zuzuwenden. Sie bemühten sich darum auch die Heiden auf die in ihren Dichtern und Philosophen enthaltenen reineren sittlichen Anschauungen hinzuweisen, wohl wissend, daß wenn dieselben nur überhaupt einmal eine Richtung zum Edleren und ein Verständniß für dasselbe gewonnen hätten, sie dann auch leichter den Uebergang zum Christenthume finden würden. In dieser Absicht hoben sie also die reineren Grundsätze aus der platonischen Ethik mit großer Anerkennung hervor.

So lobt Eusebius [1]) den Platon, daß er die Tüchtigkeit der einzelnen Bürger für den Staat nicht in dem Reichthume noch in der physischen Kraft, sondern in der durch die Vernunft geregelten sittlichen Stärke derselben erblicke. Ferner findet er es [2]) sehr treffend, daß Platon auch das Weib an dem Organismus des Staates Theil nehmen lasse, und weist dabei auf die Kirche Christi hin, welche ja ebenfalls ohne Unterschied des Geschlechtes allen Menschen offen stehe.

Auf's Entschiedenste aber tadeln die Väter die Sitte und Scham verletzende Art, wie Platon das Weib erzogen und ausgebildet haben will, [3]) und auf's Aeußerste perhorresciren sie die von ihm projectirte Gemeinschaft der Frauen [4]) und bemerken sehr richtig, daß die-

---

1) Praep. evang. XII, 18.
2) l. l. XII, 32.
3) l. l. XIII, 19. — cfr. Lact. Inst. div. III, 22.
4) Clem. Strom. III, 2. 3. — Eus. Praep. evang. XIII, 19.

selbe, statt Einheit im Staate herzustellen, vielmehr die Veranlassung zu den größten Zwistigkeiten geben würde. [1])

Was die allgemeinen ethischen Prinzipien Platon's betrifft, so findet Clemens von Alexandrien es besonders sehr anerkennenswerth, daß er die Tugend nicht in das sinnlich Angenehme setze und dagegen nachweise, wie sie der Seele doch das höchste Glück bringe. [2]) Ebenso findet er es sehr richtig, daß Platon das Gute allein im Göttlichen suche [3]) und daß er Gott nicht Schuld sein lasse, wenn Einer fehlt, und daß er einsehe alles Gute, was außer Gott erstrebt werde, habe nur den Schein, nicht aber das Wesen des Guten. [4])

Den herrlichen Gedanken Platon's, daß der Mensch nicht so geradehin des höchsten Gutes Anblick zu erlangen vermöge, sondern daß dieses nur den Besseren, durch längeren Umgang mit demselben möglich sei, vergleicht Origenes mit der Lehre der heiligen Schrift, daß Gott und das Himmlische von dem Menschen nicht durch eigene Kraft, sondern nur dadurch erkannt werden könne, daß er sich mit gutem Willen der Erleuchtung Gottes hingebe und so von Gott selbst das Licht empfange, in dem Gott erkannt werde. [5])

Wir sehen, die Väter sind auch hier wieder weit entfernt von jener Ueberschätzung der Lehre des Platon, die man ihnen häufig zum Vorwurfe zu machen suchte. Wenn sie auch in den angeführten Stellen nicht immer ausdrücklich hinzufügen, daß Platon in vielen seiner trefflichen ethischen Bemerkungen zwar Vieles richtig und vom natürlichen Standpunkte aus trefflich, aber deßwegen doch durchaus Nichts im christlichen Sinne erkannt habe, wenn, sage ich, die Väter dieses auch nicht jedesmal ausdrücklich hinzufügen, so sehen wir doch an der Art, wie sie diese Sätze Platon's beurtheilen, daß sie immer von dieser Grundanschauung ausgehen. Sie sind sich stets bewußt, daß sie von einem höheren Standpunkte und von der Warte einer unfehlbaren Wahrheit aus die platonische Philosophie beurtheilen, nicht um etwa aus ihr eine ihnen noch mangelnde Wahrheit zu schöpfen, sondern um auf das für die höhere Wahrheit des Christenthums Zeugniß gebende Wesen der

---

1) Theophil. ad Autol. III, 6 — cfr. Lact. Inst. div. III, 21. 22.
2) Strom. II, 22.
3) Strom. II, 5. u. V, 14.
4) Strom. II, 4.
5) Orig. c. Cels. VI, 3. 5.

platonischen Philosophie aufmerksam zu machen, damit so die Heiden an ihrem eigenen größten Geisteshero's den Beweis hätten, daß alles Wahre und Edle in der Menschenseele auf solche Wahrheiten losstrebe, wie das Christenthum sie in sich schließt.

So verhielten sich die Väter in ihrem Urtheile über diese wie über alle schöneren Punkte der platonischen Philosophie, wie die aufgehende Morgensonne zu den im Dunkel der Nacht aufgeblühten Blumen, auf die sie ihre Lichtstrahlen herabgießt und welche sie dadurch in noch schönerer Farbenpracht zeigt, als sie an und für sich besitzen. Denn ebenso haben ja auch die Väter im Lichte der christlichen Wahrheit die helleren Lichtspuren der platonischen Philosophie dadurch in höheren Glanz gestellt, daß sie nachgewiesen haben, mit welchen höheren Wahrheiten des Christenthums sie sich vergleichen ließen.

§. 20. Schluß-Betrachtung.

Das platonische System zeigt also von seiner Grundlage bis zu seinen Schlußgedanken den Charakter, den wir von Anfang an in ihm erkannten. Es erscheint als ein Gedankencomplex, welcher aus einer Geistes- und Lebensrichtung hervorgewachsen ist, die von der christlichen in den tiefsten Prinzipien abweicht. Es ist nicht die ganz ungetrübte Natur, welche uns in den Lehren Platon's entgegentritt, doch hat er die Trübung und Störung, die das Heidenthum in die Natur des Denkens gebracht hatte, bis auf einen gewissen Grad wieder beseitigt. Er hat die vielfachen Fingerzeige der Wahrheit, die dem Heidenthume auf natürlichem Wege zukamen, auf's Beste und Dankbarste benützt, um „die im Entstehen schon verdorbenen Umläufe des menschlichen Denkens durch die Betrachtung der göttlichen Umläufe im All wieder zu verbessern."

Aber es war nicht bloß die Betrachtung des göttlichen Waltens und der göttlichen Ordnung in dem Kosmos, woran der große Denker seinen eigenen Geist auf die lichten Spuren der Wahrheit zurück zu lenken suchte, es war vor Allem die innere Organisation des menschlichen Geistes selbst, deren ursprüngliche Züge er aus der Verworrenheit wieder herauszufinden strebte. Er hat unter den alten Philosophen zuerst wieder die von Gott geordneten Gesetze des menschlichen Denkens und Lebens tiefer aufgedeckt und in der Dialektik, welche er begründete und zur philosophischen Disciplin erhob, dem Denken wieder jenen natür-

lichen Weg zur Wahrheit offen gelegt, der demselben von Gott angeschaffen ist.

Damit war nun allerdings noch nicht die Wahrheit des Christenthums und auch nicht der Weg zu derselben geboten, aber es war doch die Richtung des Geistes von dem, was schon von Natur unwahr ist, abgelenkt und war dem Geiste wieder ein richtigeres Verhalten zu der Wahrheit überhaupt möglich gemacht; ja noch mehr: es war dem Geiste damit auch die Idee der Wahrheit wieder aufgegangen und war ihm klar geworden, daß es eine unabänderliche und untrügliche Wahrheit gebe, die in Gott liege und die eine Manifestation Gottes sei.

Nebst dieser Aufhellung und Klärung des menschlichen Geistes und seiner natürlichen Disposition und Befähigung für die Erkenntniß der Wahrheit, war es dann noch der tiefe Blick in das göttliche Walten und in die höhere Ordnung der Geschichte und des sittlichen Lebens der Menschheit, aus welcher Platon eine reiche Fülle von Licht für seine Gedanken schöpfte und wodurch er viele Verirrungen des menschlichen Geistes zu berichtigen vermochte. Wir erinnern uns, wie treffend er alte Sagen in ihrem tiefern Wahrheitsgehalt und in ihrer höheren Bedeutung aufzufassen wußte. Er fand den Geist einer göttlichen Ordnung und einer göttlichen Wahrheit in denselben ausgesprochen. Und dabei ging er nicht mit willkürlicher Deutung zu Werke.

Die Klarheit und das tiefe Verständniß, welches er für die höhere Bedeutung und Ordnung der wirklichen Geschichte gewonnen hatte, war ihm ein Maßstab zur Beurtheilung jener trümmerhaften Sagen, welche aus den Umwälzungen der Urgeschichte noch in die wirkliche herübergekommen waren. Die Ironie aber, mit welcher er solche ehrwürdige Reste der Urgeschichte und Uroffenbarung behandelt, ist kein Zeichen, daß er dieselben verachtet, sondern ist nur der sieghafte Lichtstrahl auf der Stirne des großen Denkers, welcher die unbeholfene äußere Schale solcher alten Ueberlieferungen, an denen der gewöhnliche Mensch hängen bleibt, durchbricht und im Innern den goldenen Kern der Wahrheit erschaut, der den Meisten verborgen bleibt. Nur der von den Meisten mißverstandenen abenteuerlichen äußern Form dieser alten Sagen gilt seine Ironie; die innere Bedeutsamkeit derselben schlug aber kaum ein Philosoph je höher an und benutzte kaum Einer je ausgiebiger, als er.

Und was ihn, wie schon oben bemerkt, in dieses tiefe Verständniß solcher alten Ueberlieferungen einführte, war sein klarer Blick in das wirkliche Leben der Geschichte seines Volkes und seiner Zeit. Er hatte

eine Ahnung davon, daß die Menschheit vermöge eines göttlichen Gesetzes einem höhern Ziele entgegen geführt werde. Die Geschichte seines Volkes lag mit dem sie durchwaltenden höhern Gesetze, als ein nahezu abgeschlossenes Ganze vor seinen Augen, und der ganze sittliche Inhalt derselben stand deßhalb klar und überschaulich vor ihm. Die Idee der Sittlichkeit und Gerechtigkeit, die unläugbare Thatsache, daß die Menschheit eine höhere Aufgabe habe, als die blos äußere Geschichte, drängte sich ihm unwiderstehlich auf. Daraus gewann er jene herrlichen Prinzipien der Ethik, welche er in den Büchern vom Staate so schwunghaft und großartig zu einem wirklich göttlichen Bilde des Staates ausführte.

An dieser göttlichen Ordnung, welche das sittliche Leben der Geschichte trug und bestimmte, lernte er jene zahllosen sittlichen Auswüchse, die in der ethischen Anschauung und in dem ethischen Leben des Heidenthums hervorgetreten waren, vermeiden und eine naturgemäße, sittliche Ordnung begreifen. Wie ein verschüttetes Götterbild, so grub er den natürlich sittlichen Kern, der in der Geschichte seines Volkes verborgen war, aus dem Schutte von Vorurtheilen, und von Alles überwuchernden verblendenden Leidenschaften hervor, und stellte es in dem Marmorbau seines philosophischen Systems auf.

So hat unser Philosoph die, wie er glaubte, in der Entstehung schon gestörten und verdorbenen geistigen Gesetze des Menschen in sittlicher und dialektischer Beziehung wieder hergestellt. Und wie er in seiner Kosmologie den heidnischen Wahn des Götzenglaubens, welcher sich die Götter in Bildwerken verkörpert dachte, philosophisch überwand, und so den Begriff des **über Alles waltenden Lebens der Gottheit wieder weckte** und die Menschheit auf eine höhere Offenbarung derselben indirect vorbereitete, so hat er auch in der Dialektik und Ethik das Erkenntniß- und Sittlichkeitsvermögen des Menschen von vielen heidnischen Verunstaltungen befreit.

Mit all dem ist er aber doch nicht über das Heidenthum hinaus gekommen, noch weniger in den Wahrheitskreis des Christenthums eingetreten.

Denn es ist etwas Anderes, den Rest des Guten, welcher auch dem Heidenthume noch geblieben war, von der Verunstaltung, die auf demselben lag, frei machen, und etwas Anderes, jenen Rest wieder zu seiner ursprünglichen Vollkommenheit zurückführen; es ist etwas Anderes, die Gesetze des Erkennens wieder richtiger aufzufassen und ihnen manches

Wahre und Richtige zu bieten, und etwas Anderes, das menschliche Erkennen in sein richtiges Verhältniß zur ewigen göttlichen Wahrheit zurückzubringen und ihm diese Wahrheit wieder zu erstatten; es ist etwas Anderes, die Vernunftstimme der Sittlichkeit im Menschen wieder zum Ausdrucke zu bringen, und etwas Anderes, jenes sittliche Leben wieder herzustellen, das in der persönlichen Verpflichtung des Menschen gegen Gottes Willen und Gebot und in der Gnadenhilfe Gottes an den Menschen beruht.

Platon stand betrachtenden Geistes vor dem zertrümmerten Gottesstaate der Menschheit und erkannte an demselben nur noch die Fundamente, die im tiefen Boden der menschlichen Natur eingezeichnet waren; er ahnte aus dem Trümmerwerke von höherm Bewußtsein, das noch über der Menschheit lag, die Richtung des erhabenen Baues nach oben zu Gott. Aber es war ihm nicht möglich, das ganze Gebäude in seiner ursprünglichen Vollkommenheit nur hergestellt zu denken, noch viel weniger aber, es wieder wirklich herzustellen. Die Pläne zu diesem Gottesbaue waren ja den heidnischen Völkern gänzlich aus den Händen gekommen, und waren bei den Juden in den heiligen Schriften deponirt; die Propheten sahen Zeichnung, Maß, Grund- und Aufriß des zerstörten Gottestempels der Wahrheit und Religion in Erleuchtungen und Visionen, sowie er nach seiner Wiederherstellung in der Zukunft aussehen würde, sie konnten darum von demselben vollkommen Wahres verkünden und lehren. Platon dagegen konnte nur aus den Resten, aus den Fundamenten seiner Anlage in der menschlichen Natur, noch manches Richtige erschließen. So konnte er wohl noch Wahres, aber nicht mehr die Wahrheit erkennen; so vermochte er sogar eine der menschlichen Natur verheißene höhere Wahrheit zu ahnen, aber dieselbe nicht zu erkennen, noch weniger zu geben.

Mit Recht haben ihn darum die Kirchenväter höher geachtet, als alle anderen alten Philosophen, und verdienterweise haben sie den Heiden ihrer Zeit die herrlichen Aussprüche und Gedanken seiner Philosophie entgegen gehalten zu ihrer Beschämung und als ein Naturzeugniß der Vernunft für die Wahrheit des Christenthums. Mit gutem Grund konnte Justinus sagen, daß, was Platon Schönes und Herrliches gesagt habe, uns Christen angehöre; denn es war ja nur ein Rest jenes Lichtes, welches Gott, von dem alle Wahrheit kommt, dem Heidenthume gelassen, um es auf das Christenthum vorzubereiten, und es vor dessen Erscheinen zu trösten und einigermaßen

an Gottes Gesetz und Erlösungsplan zu erinnern und an denselben zu knüpfen.

Und wenn Augustinus sagt, daß man an den Ausdrücken Platon's oft nur wenige Veränderungen anzubringen hätte, um sie christlich zu machen, so hat er damit den hohen Vorzug der platonischen Philosophie in geistvoller Weise hervorgehoben. Sie ist nicht christlich, aber sie hat die oft ganz unnatürlichen Verirrungen des heidnischen Denkens so weit überwunden, daß sie gewissermaßen für die höhere Wahrheitstaufe des Christenthums vorbereitet war und nur dieser bedurfte, um das natürlich Richtige und Wahre im Lichtstrahle der Offenbarung zu heiligen. Wir haben ja gesehen, wie Augustinus die Ideenlehre verchristlichte, indem er ihr im Lichte der christlichen Gotteserkenntniß die rechte Bedeutung gab.

Fassen wir nun das Resultat unserer ganzen bisherigen Untersuchung kurz zusammen und sprechen wir, was Platon lehrte und nicht lehrte, in gedrängter Uebersicht noch einmal aus, so stellt sich uns sein System in inhaltlicher Beziehung ungefähr so dar: Platon erkannte das Dasein der Gottheit und stellte sie in seiner Philosophie dar als allwaltende Seele, als die höchste Idee, als das ursprüngliche Sein, als den Grund alles Schönen und Guten und jeglicher Ordnung in der sittlichen, physischen und intellektuellen Welt. Er hatte auch eine, jedoch nicht ungetrübte Erkenntniß von der Einheit des göttlichen Wesens. Er dachte sich nicht prinzipiell verschiedene Gottheiten, wohl aber Gradationen des einen göttlichen Urwesens, wodurch er eben den reinen Begriff von der Einheit Gottes trübte. Er erkannte, daß Gott der Grund von Allem sei, was entstanden ist, faßte jedoch auch diese Wahrheit nicht richtig auf, indem er zur Entstehung der Welt eine dem Göttlichen anhängende, von ihm umzugestaltende Materie voraussetzte, so daß er seine Erkenntniß der göttlichen Einheit auch durch dualistische Vorstellungen verwirrte. Dadurch kam er nun zu einem gewissen Widerspruch mit sich selbst, wie es ja überhaupt in der beschränkten Erkenntnißweise des Menschen liegt, daß dieselbe nie ganz ohne Widerspruch mit sich selbst ist, da blos die absolute Wahrheit sich nie widerspricht, sondern reines Licht ohne alle Trübung und ohne allen Schatten der Inconsequenz ist.

Platon ist aber auch hierin großartig; was er nicht ohne Widerspruch zum vollständigen Ausdrucke bringen konnte, darüber sprach er sich auch

nicht ausdrücklich aus. Er hat es darum in seinen Schriften vermieden, den Begriff der Einheit Gottes näher zu fixiren. Wir können blos aus seinem Gesammtsystem den Schluß machen, daß er bei aller Gradation im Göttlichen und trotz aller dualistischen Nebengedanken sich das Göttliche doch in einer gewissen Einheitlichkeit vorgestellt habe. —

Die Trübung in seiner Erkenntniß der göttlichen Einheit hatte aber ihren Grund darin, daß er Gott nicht als frei persönliches Wesen und nicht in seinem dreieinigen Leben erkannte. Der Mangel dieser Erkenntniß hatte die nothwendige und unmittelbare Folge, daß er sich Gott auch nicht als freien Urheber, nicht als Schöpfer der gewordenen Welt, sondern nur als einen Umbildner und Ordner derselben zu denken vermochte. Dadurch setzte er aber Gott in ein Verhältniß der Nothwendigkeit, in eine innere Wesensbeziehung zu den Dingen: wie er ihr nothwendiges Postulat war, so ging von der nothwendigen Zusammengehörigkeit ihres getheilten Seins mit ihm, auch der Schatten der Vielheit in die Vorstellung seines einheitlichen Wesens über.

Immerhin war es aber doch ein großes Resultat der platonischen Forschung, alle Dinge auf Gott, wie auf ihr Centrum zurückgeführt zu haben, obgleich damit der hohe Begriff Gottes noch lange nicht erreicht war. Denn Gott ist nicht blos Centrum der Dinge, sondern unendlich mehr in sich selbst, in seinem dreipersönlichen Leben, in welchem er auch abgesehen von den Dingen, seine absolute Vollkommenheit und Seligkeit besitzt. Aber bis dahin konnte Platon's Forschung nicht dringen. Er erkannte Gottes Einheit nur unvollkommen, seine Persönlichkeit ahnte er kaum, von seiner Dreipersönlichkeit zeigte ihm seine Vorstellung kaum einen Schatten.

Darum erkannte er auch keine der göttlichen Eigenschaften in ihrer rechten Bedeutung. Er faßte sie alle im beschränkten kosmischen Sinne auf, die göttliche Allmacht, Allwissenheit, Allgegenwart hatte für ihn nur den Sinn, daß Gott im Weltall, im Kosmos Alles wisse, ordne und über Alles walte, weil ihm Gott eben nur Centrum der Welt war, und darum Alles was er war, nur in dieser beschränkten Beziehung zur Welt sein konnte. Ganz so war es mit den andern Eigenschaften, der Vorsehung, der Gerechtigkeit, der Heiligkeit Gottes. Platon erkannte dieselben nur nach dem Maßstabe und aus dem Gesichtskreise seines Begriffes von Gerechtigkeit und Heiligkeit.

Zwischen der menschlichen Seele und Gott dachte er sich ein ganz

inniges Band, eine Wesensverwandtschaft, welche den Menschen eben so sehr auf Gott, wie Gott auf den Menschen bezog. Die Realität dieses Bandes beruhte ihm darauf, daß die menschliche Seele aus Gott ausgeflossen sei und daß in ihr immer noch der Trieb und Zug herrsche, in den Kreis des göttlichen Lebens zurück zu kehren. Dieser Zug und Trieb zu dem Göttlichen spricht sich in der warmen und lebendigen Begeisterung aus, welche der Mensch in seiner Seele für alles Göttliche, für das Wahre, Schöne und Gute empfindet.

Die Philosophie ist darum das erfolgreichste Mittel, den Menschen durch die Erkenntniß alles Schönen, Wahren und Guten wieder in das göttliche Leben zurückzuführen.

Die Seele als unmittelbarer Ausfluß des Göttlichen, dessen Wesen darin liegt, daß es die bewegende und belebende Ursache des ganzen Weltalls ist, ist ihrem Begriffe nach ebenfalls Leben, und kann deßhalb nicht sterben, weil wohl das Belebte, nicht aber das Leben selbst in Tod übergehen kann. Die Seele ist also unsterblich. Keine seiner Erkenntnisse hat Platon in so positiver Form und mit so warmer Ueberzeugung dargelegt und verfochten, wie die von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele, obgleich er den tiefsten und letzten Grund der Unsterblichkeit nicht erfaßt, und dieselbe als ein Natureigenthum des Menschen, und nicht als eine ihm von Gott angeschaffene und in seiner Gottebenbildlichkeit ausgedrückte Gabe erkannt hat. [1])

Das der Seele eigene göttliche Wesen ist darum nach seiner Auffassung das Unsterbliche in ihr. Wie sie ihrem Begriffe gemäß das Leben ist und darin das Wesen der Gottheit theilt, so ist sie auch göttlich, indem sie an den göttlichen Ideen Theil nimmt. Doch ist dem Göttlichen in ihr ein niederes, sinnliches beigemischt und sie reflektirt in sich die nämliche Dreiheit der Sphären, wie die Gottheit als Seele des All. Ihre edleren Kräfte ruhen in dem göttlichen Theile der Seele; durch diesen ist sie fähig, die höchsten Ideen mittels des philosophischen Wissens in sich aufzunehmen und die Idee des Schönen wirkt begeisternd in diese höhere Seelensphäre hinein und zieht den Menschen aus den niedern Sinnenerscheinungen nach oben in die Welt des unvergänglich Schönen. Die Idee der Wahrheit erhebt ihn zum klaren Verständniß des Ewigen, Göttlichen; die Idee des Guten aber zeigt ihm jenes Göttliche als den Grund und als

1) Unsterblichkeit per essentiam non per participationem.

die Quelle, aus der alles Gute und damit auch das Wahre und Schöne fließt.

So ist denn die Philosophie einem lichten Aufgang vergleichbar, welcher aus der dunkeln Sphäre des diesseitigen Lebens in die helle und klare des göttlichen zurückführt. Wie in der kosmologischen Anschauung des Platon das Göttliche sich in seinem Ausströmen in die Welt immer mehr verdunkelt, je tiefer es in das Körperleben hereinsinkt, so hellt sich nach seiner ästhetischen, dialektischen und ethischen Auffassung, das Göttliche im Menschen in dem Maße auf, als es sich über die Sinnenwelt erhebt und zu seinem Ursprunge zurückgeht. Die Anschauung des Schönen geht darum von der schönen Erscheinung zur Betrachtung der schönen Seelen über und gelangt so zum Anblick des Urschönen, welches der Grund alles Schönen in Allem ist. Die Dialektik als Erkenntniß des Wahren geht von dem Boden der Sinnenwahrnehmung aus, sieht aber in ihr nicht das eigentlich Wahre, sieht dasselbe aber auch nicht in der Vorstellung, welche sich die Seele von dem bildet, was die Sinne ihr zubrachten, sondern erblickt es erst in dem wechsellosen unveränderlichen Sein der Gottheit.

Die Ethik erkennt das sittliche Leben des Menschen nicht in der Entwickelung der Begierlichkeit, sondern in der Unterjochung derselben; ebenso auch nicht in der Entfeßlung der rohen Naturkraft, welche auf der muthigen Seelenkraft ruht, sondern in der Unterwerfung derselben unter die Vernunft, welche nach der Idee des Guten den Menschen veredelt und in seinem besten Theile auf's Schönste entwickelt. In gleicher Weise ergreift die sittliche Idee das öffentliche Leben der Menschheit im Staate von seiner untersten Stufe in dem erwerbenden Bürgerstande, welchen sie mit dem tapfern Kriegerstande dem weisen Stande der Herrscher, in dem die Könige Philosophen sind, unterwirft und so die Ordnung im Staate naturgemäß herstellt.

So ringt sich also das sittliche Leben wie das Erkennen und die Liebe zum Schönen aus dem Irdischen los, erhebt sich über dessen enge Schranken, um im Göttlichen Ruhe und Ziel seines Strebens zu finden. Wohl gelingt das unserm Philosophen nicht so herrlich, wie er es sich vorstellt. Wir haben gesehen, wie der Dialektik in der Erfassung aller Ideen eine unlösbare Aufgabe zugewiesen ist, und wie auch der großartige Bau seines Staates haltlos unter den ihn unterwühlenden

Mächten der Sinnlichkeit, des Uebermuthes und der Habsucht zusammenstürzt, ehe er sich in der Veste der Idee des Guten unerschütterlich begründen konnte.

Platon's Philosophie steigt so wie ein glänzendes Meteor an dem dunkeln Nachthimmel des griechischen Heidenthums auf und verspricht den ewigen Heimathort der Seele bei Gott wieder aufzuhellen, aber ihr Lichtglanz erlischt, ehe sie noch die Höhe erreicht hat.

Was auch noch von Licht in der menschlichen Seele lag, es war nicht mehr mächtig, die Nacht dieses Lebens auf die Dauer zu erhellen, noch weniger aber vermochte es die ewige Sonne der Wahrheit zu ersetzen. Alles Licht des menschlichen Denkens ist ein gewordenes, ein abgeleitetes, kein ursprüngliches, wie Platon meinte. Gott allein besitzt die Ideen in seiner Natur und in seinen Wesen, wir besitzen sie bloß durch Theilnahme an seiner Offenbarung in der Schöpfung und Erlösung. Soll darum, was wir Lichtes und Klares in uns haben, zu der ihm in Aussicht gestellten Helle der Erkenntniß und des Wissens gelangen, so muß das göttliche Urlicht der Wahrheit uns zu Hilfe kommen, und wir müssen uns von ihm erleuchten lassen, um zu ihm aufsteigen zu können.

Abgesehen von diesem Lichte der göttlichen Wahrheit, ist das menschliche Erkennen einem künstlichen Fackellichte gleich, dessen Kraft um so eher aufgezehrt ist, je heller es zu leuchten sucht. Vollkommen schließen wir uns hierin einem schönen Worte des Clemens von Alexandrien an, welcher sagt, die griechische Philosophie sei dem Leuchten einer Lampe vergleichbar, die von Menschen mit dem Lichte angezündet worden sei, das sie auf künstlichem Wege der Sonne (der Wahrheit) entnommen hätten. Durch die Offenbarung des Logos sei aber jenes heilige Licht selbst in seinem vollen Glanze aufgegangen.[1])

Man hat die Frage aufgeworfen, ob, wenn in Platon auch nichts Christliches sei, nicht vielleicht doch im Christenthume sich etwas Platonisches vorfinde.[2]) Diese Frage erledigt sich nach dem Bisherigen ganz einfach dahin: nichts eigentlich Platonisches ist in das Christenthum und in seine Lehre herübergekommen; denn selbst die Ideenlehre und die Lehre von den vier Cardinaltugenden, welche im Christenthum

1) ὅθεν ἡ μὲν Ἑλληνικὴ φιλοσοφία τῇ ἐκ τῆς θρυαλλίδος ἔοικεν λαμπηδόνι. ἣν ἀνάπτουσιν ἄνθρωποι, παρὰ ἡλίου κλέπτοντὲς ἐντέχνως τὸ φῶς κ. τ. λ. Strom. lib. V, 5. p. 42.

2) Tübinger Quartalschrift, Jahrg. 1845. IV. Heft. S. 520.

der äußern Form nach der platonischen Darstellung in Vielem gleich geblieben sind, haben doch eine wesentliche innere Umgestaltung aus dem Offenbarungsinhalte erfahren, so zwar, daß das eigentlich Platonische an diesen Lehren weggefallen und bloß das natürlich Wahre derselben beibehalten ist.

Was an Platon's Lehre der natürlichen Vernunft entsprach und mit der in dieser niedergelegten göttlichen Wahrheit übereinstimmte, das hat das Christenthum, wie überhaupt Alles was zum natürlich guten Wesen des Menschen gehört, in sich aufgenommen, nicht als eine platonische, sondern als eine göttliche Wahrheit. Denn aus dieser hat ja nach dem Worte des Clemens von Alexandrien auch Platon's Philosophie ihr Licht geschöpft. Es gilt also hier das bekannte Wort desselben Cl. von Alex., daß wir Christen nicht die Lehre dieses oder jenes Philosophen zur unsrigen machen, sondern daß wir, was von allen Philosophen der göttlichen Wahrheit übereinstimmend erkannt wurde, als eine Mittheilung Gottes durch die menschliche Vernunft und durch die Natur annehmen.[1])

Jedes menschliche System, welches sich die Aufgabe stellt, diese natürliche Offenbarung Gottes zu erkennen und darzustellen, wird etwas Beschränktes haben und zwar in dem Grade als der Gesichtskreis beschränkt ist, von dem aus diese Erkenntniß gewonnen wurde. Unfehlbar sind nur jene Erkenntnisse, die im Lichte der göttlichen Wahrheit vom Geiste der Kirche ergriffen und festgesetzt sind. Was darum an allen Systemen je Großes und Gutes war, das hat der Geist der Wahrheit, der in der Kirche lebt, in sich aufgenommen, hat es geläutert von aller beschränkten und einseitigen Auffassung, hat es gleichsam von der Erbschuld befreit und aus einem menschlichen Werk wieder zu seinem göttlichen Werk und zu göttlichem Eigenthum erhoben. Weder Platonisches, noch Aristotelisches ist im Christenthum, so viel auch Platon und Aristoteles Schönes und Tiefes über manche Wahrheiten dachten, die erst das Christenthum uns vollständig erschlossen und in ihrer ursprünglichen Unverfälschtheit wiedergegeben hat.

Wenn aber in neuerer Zeit diese Meinung, daß in Platon etwas Christliches und daß im Christenthum etwas Platonisches sei, häufig

---

1) Strom. I, 7. u. VI, 17.

aufgetaucht ist, so hat dies, wie schon Eingangs bemerkt wurde, seinen Grund darin, daß eine irregeleitete moderne Anschauungsweise den tiefen Unterschied, welcher zwischen der positiven Wahrheit Gottes und zwischen dem positiven Begriffe und der Anschauungsweise irgend eines speculativen Systems besteht, ganz und gar übersehen hat. Wird dieser Unterschied nicht beachtet, dann erscheint es natürlich unbegreiflich, daß das Christenthum etwas Anderes sein solle, als der Complex der Begriffe, welche in dem philosophischen Geist der Menschheit erzeugt und dann in der Geburtsstunde der neuen Welt aus der alten in ein Ganzes zusammengeflossen und so Eigenthum der Menschheit geworden seien.

Aber davon weiß das Christenthum selbst Nichts. Solche Lehren verwirft es im Gegentheil, und doch müßte es selbst, wenn es wirklich philosophischer Abkunft wäre, nothwendig die Tendenz in sich tragen, sich auch dem philosophischen Begriffe unterzuordnen, nicht aber sich über denselben zu stellen. In der That trug aber das Christenthum von seiner Entstehung an es als entschiedensten Charakterzug an sich, sich jegliche Philosophie unterzuordnen, da die philosophischen Begriffe nur unzulängliches Menschenwerk seiner göttlichen Wahrheit gegenüber seien. Trägt aber das Christenthum diesen Charakter schon von seiner Quelle an in sich, so ist dies gewiß der schlagendste Beweis, daß nicht die Philosophie die Quelle des Christenthums sei. Durchaus unrichtig ist darum die Meinung, als ob Christliches und Platonisches sich congenial zu einander verhielten, und als ob die platonische Lehre Christliches und die christliche Lehre Platonisches in sich schließe.

Aber das ist eben die schlimme Folge jener unheilvollen That, durch welche man sich über die göttliche Lehrautorität und Wahrheit hinauszusetzen wagte. Denn damit wurde das Werk der subjektiven Vernunft über die positive Wahrheit gesetzt. Und war es anfangs auch nur die christlich gebildete Vernunft, welcher man dieses Recht einräumte, so mußte man es doch zuletzt jeglicher Vernunft einräumen, der positiven Wahrheit gleich-, ja übergeordnet zu sein. So ging aber jeglicher Maßstab des Unterschiedes zwischen dem was göttliche Wahrheit, und zwischen dem was blos menschlicher Begriff ist, gänzlich verloren, und auch die Heiden, über die der heilige Geist noch nicht herabgekommen war, schienen Propheten und Apostel dieses neuen Evangeliums zu sein. So konnte es denn nicht fehlen, daß unberufener Weise auch Platon mit in die Reihe dieser Apostel und Kirchenväter kam.

Ackermann läßt zwar den Platonismus nur heilbezweckend sein, während er das Wesen des Christenthums in das Heilskräftige setzt.[1]) Aber was soll diese Unterscheidung, wenn, wie es von Ackermann geschieht, der absolut höhere Charakter des Christenthums über dem Platonismus durchaus übersehen und wenn der Unterschied zwischen menschlicher Erkenntniß und göttlicher Wahrheit fast gänzlich verwischt wird? So erscheint ja Platon's Lehre mit ihrem heilbezweckenden Charakter doch auf derselben Bahn, auf welcher das Christenthum dann zur Heilskräftigkeit vorgeschritten ist. Die platonische Philosophie scheint dann doch dasselbe Heil im Auge gehabt zu haben, wie das Christenthum und nur unfähig gewesen zu sein, dasselbe schon zu erreichen.

In der That hat aber Platon daran nicht gedacht und seine Philosophie ist durchaus nicht heilbezweckend im christlichen Sinne. Sie will allerdings eine Restauration, eine sittliche Erhebung und Veredlung der Menschheit, nur schlägt sie dabei Mittel und Wege ein, auf denen diese Restauration nicht möglich, nicht erreichbar ist. Sie sucht die Quelle des Verderbens in der menschlichen Natur und will auch auf diese mit ihren Heilmitteln einwirken. Das höhere Heil bezweckt sie gar nicht, das Heil, welches das Christenthum brachte, hat sie gar nicht im Auge, von der Zerstörung eines Gnadenbandes zwischen Gottheit und Menschheit weiß sie nichts, und daß von der Wiederherstellung dieses Gnadenbandes das Heil der Menschheit abhänge, davon hat sie keinen Begriff. Sie ist also nicht heilbezweckend in dem Sinne wie das Christenthum; sie hat das eigentliche Ziel und den Zweck unseres Heiles von Anfang an nicht in das Auge genommen.

Es ist darum ein bedauernswerther Irrthum von Ackermann, wenn er in der angeführten Schrift [2]) behauptet, daß die Lehre der alten Philosophie dem Christenthume nur um Weniges nachstehe und daß es nicht die Lehre sei, welche das Christenthum hoch über Alles erhebe, was die Weltgeschichte in religiöser Beziehung aufzuweisen habe, sondern daß einzig das Leben- und Liebe-Sein des Heiligen auf Erden, das Fleischwerden des göttlichen Wortes das Christenthum über alle Philosophie stelle. Der geistreiche

---

1) Das Christliche im Platon. S. 332.

2) loco citato S. 333 u. 334.

Forscher hat dabei nur das Kleine übersehen, daß das Leben und Lieben und die Menschwerdung Christi, wie sie in sich eine Thatsache ist, dennoch uns auf dem Wege der Lehre, der Predigt, der geistigen Vermittelung zu Theil werde; und wenn nun das Christenthum durch seine Lehre nicht um Vieles höher steht, als das Heidenthum, so steht es ja auch durch die Lehre von der Menschwerdung nicht höher, und doch liegt darin die ganze Heilskraft des Christenthums; denn ohne Annahme dieser Lehre kann uns dieselbe nimmer zu Theil werden.

Nein! nicht wie Lehre und Leben steht die Philosophie Platon's dem Christenthume gegenüber, sondern wie menschliche Lehre und menschliche Ueberzeugung und Geisteskraft der göttlichen Lehre und der Kraft und Gnade des Geistes Gottes! Platon's Lehre ist nicht blos Theorie, sie hat auch ein begeisterndes, ein veredelndes, ein läuterndes Element in sich, aber dasselbe bezieht sich einzig auf den natürlichen Boden und auf die natürliche Anlage und Kraft des Menschen. So weit diese Lehre richtig war, so weit trug sie auch ein gewisses Vermögen des natürlichen Heiles in sich. Wollte man also die obigen Ausdrücke Ackermann's anwenden, so müßte man sagen, sie sei in ihrer Art nicht blos heilbezweckend, sondern auch heilkräftig; im Sinne und Geist des Christenthums ist sie aber das Eine so wenig, wie das Andere.

Wenn wir darum früher sagten, der Protestantismus beweise darin, daß er im Platonismus mit so leichter Mühe vieles Christliche zu entdecken glaube, nicht sowohl die Uebereinstimmung Platon's mit dem Christenthume, als vielmehr die Verwandtschaft der protestantischen Anschauung mit der platonisch-heidnischen, so waren wir damit sicher nicht im Unrecht. Denn ein Prinzip, welches erlaubt, die Lehren des Christenthums kaum höher zu halten als die Lehren heidnischer Philosophen, hat damit eigentlich den göttlichen Boden des Christenthums verlassen. Gerade weil das Christenthum auf der That und auf dem Leben und Wirken der Menschwerdung Gottes beruht, ist auch seine Lehre eine so einzige, über alle menschliche Lehre erhabene, allein in sich gegründete und nur sich selbst vergleichbare, so daß keine andere ihr an die Seite gestellt werden kann. Denn „etwas Anderes ist es, wenn ein Mensch über die Wahrheit spricht, und wenn die Wahrheit sich selbst offenbart,“ wie Clem. von Alexandrien sagt. [1])

---

1) Strom. I, 7.

Gehen wir darum wieder auf das Wort Justin's des Martyrer's zurück, daß die Lehrsätze Platon's dem Christenthume nicht durchaus entgegengesetzt, aber auch nicht gleich seien, so können wir das Resultat unserer Untersuchung über das Verhältniß Platon's zum Christenthum etwa in folgenden Sätzen fixiren:

1) Platon hat in seiner Philosophie viele heidnische Verirrungen in psychologischer, kosmologischer, dialektischer und ethischer Beziehung widerlegt und hat gezeigt, daß diese aus einem Gegensatze zur natürlichen Vernunft entspringen und also unvernünftig sind.

2) Platon hat sowohl über Gott, als über die Welt und den Menschen und dessen sittliche und vernünftige Beziehung zu Gott viele natürlich richtige Wahrheiten erkannt und aufgedeckt.

3) Platon hat aber keine dieser Vernunftwahrheiten in jener Vollkommenheit und absoluten Irrthumslosigkeit und Universalität aufzufassen vermocht, wie dies von dem Christenthume im Lichte der göttlichen Offenbarung geschah.

4) Das Christenthum hat die von Platon berührten und im Geiste seines Systems, so weit er es vermochte, richtig erkannten Vernunftwahrheiten alle in seinen Wahrheitskreis aufgenommen, aber nicht als Wahrheiten Platon's, und darum auch nicht in dem Sinne, wenngleich oft in der Form Platon's, sondern als Wahrheiten Gottes, und darum in jenem höhern Sinne und in jener geläuterten und vollkommenen Bedeutung, in welcher diese Wahrheiten sich in seiner vom Geiste Gottes erfüllten Lehre darstellten.

5) Platon hatte auch von manchen übernatürlichen Wahrheiten des Christenthums, weil dieselben in dem dunkeln Bedürfnisse der Seele nach einer höhern Hilfe und Rettung durch Gott indirekt verheißen erschienen, Ahnungen, die er jedoch in seiner Weise umgestaltete und wie z. B. seine Ahnung von der die ganze Menschheit umgestaltenden und in sich aufnehmenden Kirche, in natürliche und den blos natürlichen Bedürfnissen der Menschheit entsprechende Formen übersetzte.

6) Platon hat nichts positiv Christliches in seiner Lehre, dieselbe beruht vielmehr durchaus auf dem Boden des Heidenthums und hat denselben in Nichts überschritten, sondern nur das was Gott demselben noch natürlich Gutes gelassen hatte, in großartiger Weise von roher Verunstaltung befreit.

7) Platon steht der Hauptsache nach nicht im Gegensatze zum Christenthum, sondern hat vielmehr, so viel in seiner Kraft und in seiner

Aufgabe lag, durch die Grundtendenz seiner Philosophie alles was sich aus der heidnischen Anschauung noch Besseres für das Christenthum verwerthen und in dasselbe aufnehmen ließ, in edler und klarer Weise hervorgehoben und ausgesprochen.

8) Dennoch finden sich einzelne Lehren und Anschauungen in der Philosophie Platon's, in welchen er, wie z. B. in der Lehre von der Gemeinschaft der Frauen, auch über grobe Verirrungen des Heidenthums nicht hinauszukommen vermocht hat, und mit solchen Lehren steht er zum Christenthume im Gegensatze, so sehr die Haupttendenz und der Grundzug seines philosophischen Strebens vom Christenthume aus anerkannt und von der christlichen Forschung lehrreich und nutzreich verwerthet zu werden verdient.

Damit wären wir nun am Schlusse unserer Arbeit angelangt. Wir sind uns wohl bewußt, die hohe und schwierige Aufgabe, die wir uns mit derselben gestellt haben, nicht in der Vollkommenheit gelöst zu haben, wie wir es mit unseren Lesern wünschen möchten; dennoch aber glauben wir Einiges zum richtigern Verständniß der angeregten Frage beigetragen zu haben.

Unsere Zeit ist in einem gewaltigen Umschwunge begriffen; möge Gott walten, daß dieser Umschwung zu einem Aufschwunge in religiöser, wie in staatlicher, in sittlicher, wie in wissenschaftlicher Beziehung werde. Doch das liegt in Gottes Hand. Aber Gottes Hand führt uns um so schönerem Ziele entgegen, je hingebender wir seine Plane auffassen und je bereitwilliger wir ihnen zu folgen bestrebt sind.

Und wenn wir nicht irren, so offenbart sich auf dem Gebiete der Wissenschaft jetzt der Plan und die Absicht Gottes, dasjenige, was die jüngste Zeit durch Uebermuth des Denkens und des Forschens verfehlt und schlimm gemacht hat, durch den von dem Geiste der katholischen Kirche getragenen religiösen Muth wieder gut zu machen und der Wissenschaft wieder eine heilsame und das Gute fördernde Richtung zu geben. Und hat unsere Zeit für die Wissenschaft diese neue und große Bedeutung, dann muß die Wissenschaft wieder auf ihre Quellen zurückgehen, muß wieder an ihre ersten und Grundfragen anknüpfen, damit sie von dort, aus den fehlgeschlagenen Bahnen, wieder in bessere und richtigere einlenke.

Es muß der Wissenschaft vor Allem wieder klar werden, worin das eigentliche Wesen der christlichen Erkenntniß im Unterschiede von der nichtchristlichen und heidnischen bestehe. Die

christliche Wissenschaft muß sich wieder jener allbesiegenden Wahrheitskraft und jener unerschöpflichen Wahrheitsfülle bewußt werden, welche ihr von der Offenbarung geboten wird und durch welche sie gegenüber dem antiken Heidenthum so hoch geadelt ist.

Darum ist es wohl gerade jetzt an der Zeit, den Vergleich zwischen dem, was das Heidenthum nicht hatte, und zwischen dem, was das Christenthum gebracht hat, recht klar zu stellen und auszuführen.

Mögen die ersten Versuche, diese große Frage zu klären, auch immerhin noch nicht zu vollkommener Befriedigung gelingen, das Eine machen sie dennoch klar, daß das Christenthum etwas nur aus sich Erklärliches, etwas durch einen geheimnißvollen und dennoch vor allen Augen erschienenen Akt Gottes in die Welt Gesetztes sei, und daß es durchaus unrichtig und unwissenschaftlich sei, dasselbe in der heidnischen Wissenschaft und insbesondere in der Philosophie Platon's schon begründet sehen zu wollen.

Und ist dies wieder einmal richtig und allgemein erkannt, ist der einzige, ewige Charakter des Christenthums, der nicht menschlicher Forschung unterliegt, sondern dieselbe besiegt und überragt, unserer Zeit wieder klar gemacht, dann wird sie auch bemessen und beurtheilen lernen, wie sehr die moderne, für das Antike schwärmende und dasselbe überschätzende pantheistische Philosophie gelogen hat, wenn sie sich brüstete, sie könne und werde an die Stelle der positiven Wahrheit und der felsgegründeten Kirche das Lehrgebäude ihres hohlen Subjektivismus stellen.

Mögen darum andere, besser begabte Kräfte auf dem Wege, auf dem wir es versuchten, die wichtige Frage erfolgreicher lösen. Gewiß, schon der Versuch bietet hohen Genuß, und für das Erkennen und für die christliche Wissenschaft die reichlichste Frucht. Wenn schon Aristoteles von der Erkenntniß der Wahrheit, die ihm doch in unvergleichlich geringerem Grade, gleichsam nur in trübem Abglanze, offenbar war, sagt:[1]) „sie sei das Süßeste und Beste", und wenn er in ihrem Besitz die erhabene „Würde des Menschen gegründet" sieht[2]), um wie viel mehr muß es uns im Christenthume am Herzen liegen, die hohe Wahrheit desselben, durch die wir von Gott beglückt und begnadigt sind, mit den Waffen der Wissenschaft in ihrem unbefleckten, glorreichen Glanze gegenüber allen Angriffen erweisen zu dürfen!

1) Ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον. Metaphys. XII, 7. 15.

2) καὶ τῷ ἀνθρώπῳ δὴ ὁ κατα τὸν νοῦν βίος, (ἄριστόν ἐστι) εἴπερ τοῦτο μάλιστα ἄνθρωπος. Ethic. N. 7. X.

Druck von A. Edelmann in Leipzig.

Berichtigungen:

Seite 14 Zeile 1 von unten lies: denselben statt derselben.
" 17 " 12 " " " gewonnen statt genommen.
" 24 " 4 " oben " in welchem statt in welchen.
" 25 " 20 " " " aufgefaßt statt gefaßt.
" 28 " 18 " " " Heranbildung statt Herabbildung.
" 54 " 19 " " " belebende statt lebende.
" 58 " 4 " " " in dieses statt in diesem.
" 70 " 5 u. 9 " " Phidias statt Phydias.
" 90 " 6 von " " seligen statt heiligen.
" 95 " 18 " " " eingetreten statt einzutreten.
" 99 " 5 " unten " in sich statt sich.
" 110 " 11 " oben " Trinitäts- statt Trimitäts-
" 134 " 7 " unten: Setze nach dagegen ein Komma.
" 139 " 13 u. 14 v. oben lies: keines anderen Einklanges statt keinen anderen Einklang.
" 154 " 14 von oben ist nach Erkenntniß das Komma zu tilgen.
" 162 " 1 " " lies: relevanter statt revelanter.
" 182 " 11 " unten " sinnliche statt sinnlose.
" 186 " 8 " " " dem Wissen statt des Wissens.
" 190 " 12 " " " sie statt es.
" 199 " 5 " " " befangen statt befangenen.
" 200 " 13 " oben " dessen statt deren.
" 200 " 18 " " " durch welche statt durch welches.
" 201 " 4 " " " gewöhnten statt gewöhnte.
" 246 " 16 " unten " der statt die.
" 254 " 6 " oben " es statt sie.
" 258 " 12 " " nach „wie" setze „er".
" 282 " 2 u. 3 von oben lies: daß der Protestantismus, indem er in Platonisches zurückgefallen sei, die persönliche Freiheit u. s. w.
" 303 " 13 von unten lies: „nie" zu sättigende statt „eine" zu sättigende.
" 325 letzte Zeile lies: Pamphylier statt Kamphylier.

Becker, Dietrich

Das philosophische System Platon's in seiner Beziehung zum christlichen Dogma

Freiburg im Breisgau 1862